

الحراك الشيعي في السعودية

تسييس المذهب ومذهبة السياسة



بدر الإبراهيم محمد الصادق



الشبكة العربية للأبحاث والنشر
ARAB NETWORK FOR RESEARCH AND PUBLISHING

الحراك الشيعي في السعودية

تسييس المذهب ومذهبة السياسة

بدر الإبراهيم   محمد الصادق



الشبكة العربية للأبحاث والنشر
ARAB NETWORK FOR RESEARCH AND PUBLISHING

الفهرسة أثناء النشر ـ إعداد الشبكة العربية للأبحاث والنشر

الإبراهيم، بدر

الحراك الشيعي في السعودية: تسييس المذهب ومذهبة السياسة/ بدر الإبراهيم ومحمد الصادق.

٣١٩ ص.

ببليوغرافية: ص ٣١٣ ـ ٣١٩.

ISBN 978-614-431-024-3

١. الشيعة ـ السعودية. ٢. السعودية ـ السياسة الحكومية. أ. الصادق، محمد. ب. العنوان.

953.8

«الآراء التي يتضمنها هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة
عن وجهة نظر الشبكة العربية للأبحاث والنشر»

الطبعة الأولى، بيروت، ٢٠١٣

الشبكة العربية للأبحاث والنشر

بيروت ـ لبنان

هاتف: ٧٣٩٨٧٧ (١-٩٦١) - ٢٤٧٩٤٧ (٧١-٩٦١)

E-mail: info@arabiyanetwork.com

المحتويـات



الفصل الأول

الطائفة والدولة:
تفعيل المذهب في السياسة



تُقَدَّم الحالة الشيعية في السعودية كقضيةٍ مثيرة للجدل على المستوى السياسي والإعلامي، فالاحتقان الطائفي المتنقل بين أقطار المشرق العربي جعل من المسألة الشيعية في العموم مادة للتحليلات السياسية والفكرية في وسائل الإعلام المختلفة، وتبرز أهمية الشيعة السعوديين من جهتين: **الأولى**؛ تتعلق بانتمائهم إلى عموم الشيعة الذين تحولوا إلى كتلة سياسية في مقابل كتلة سياسية سنية في المنطقة العربية (وخاصة في الهلال الخصيب) تُكرِّس ثنائية طائفية سياسية في عموم المنطقة وتؤثر في السعودية والخليج من حيث تصاعد النبرة الطائفية، و**الثانية**؛ أنهم أقلية في البلد الخليجي الأكبر والأغنى بالنفط، والمتبني للهوية السلفية الوهابية التي دخلت، منذ نشوئها، في حالة تصادمية مع الشيعة على المستوى العَقَدِي.

تُظهر كثير من الكتابات والتحليلات، المتعلقة بشيعة السعودية، نوعاً من التبسيط والسذاجة في غالب الأحيان في مقاربة الحالة الشيعية والحراك الشيعي في السعودية، إذْ إنها تعزز الصورة النمطية التي تقدم الشيعة السعوديين بصفتهم كتلةً صماء واحدة موالية لإيران، وتالياً تعزز حالة الجهل بالواقع الشيعي، فحقيقة الأمر أن التنوعات داخل الحالة الشيعية السعودية أكبر من اختزالها في هذا التوصيف غير الدقيق، وهنا تبرز الحاجة إلى قراءة أكثر تعمقاً في الحالة الشيعية السعودية، من الناحية الاجتماعية والدينية والسياسية، ومن ناحية ارتباطاتها بشيعة العالم، ومن ناحية علاقتها بالدولة وبمحيطها الاجتماعي.

بالنظر إلى الكتابات والتحليلات المتعلقة بالحالة الشيعية في السعودية، يمكن استخلاص نتيجة مفادها أن الأغلبية الساحقة من هذه الكتابات والسجالات كانت ضمن ثنائية الدفاع/ الهجوم في تناول

المسألة، فهناك مَن يهاجم أو يبني تصورات تفتقد الموضوعية، وهناك مَن لا هم له سوى الدفاع عن الطائفة في وجه الهجوم الطائفي، وفي وجه «التهديد» الذي تتعرض له الطائفة بسبب حالة التهميش التي تعانيها، والخطاب السلفي الحاد تجاهها والقادر على تجييش المجتمع ضدها، متغاضين عن دور الحالة الشيعية السياسية في تكريس الثنائية المذهبية وإيجاد بيئة خصبة للتجييش والحشد المذهبيين.

ما يفتقر إليه البحث في الحالة الشيعية السعودية، هو التناول الموضوعي ـ للحالة ـ الذي ينفذ إلى أصل المشكلة الطائفية في السعودية، ويقدم استعراضاً خالياً من أغراض الهجوم والدفاع ومقارباً للموضوعية، ومن هنا يبدو ضرورياً تقديم قراءة معمقة لأحداث العقود الثلاثة الماضية، ولنشأة الحركات الدينية المسيسة في الحالة الشيعية السعودية ودورها وتحولاتها وما أنتجته، ولتاريخ العلاقة بين الشيعة والدولة وبينهم وبين محيطهم الاجتماعي وما طرأ عليها منذ تأسيس الدولة وحتى بداية العقد الثاني من القرن الحادي والعشرين. إن الأسئلة حول علاقة الشيعة السعوديين بالدولة وببقية المكونات الاجتماعية، والأسئلة الأخرى حول العلاقات البينية داخل الطائفة الشيعية، والعلاقة مع الشيعة في إيران والعالم، تحتاج إلى مقاربات أكثر تعمقاً، لكن السؤال الرئيس يبقى: لماذا هناك «مسألة شيعية» في السعودية؟ ما الذي أوجدها؟ وما الذي يشعل المُشْكِل الطائفي ويضمن استمرارية التأزيم بين السنة والشيعة؟ وهذا السؤال يحتاج إلى معالجة مختلفة لمسؤولية الدولة والحركات الدينية الشيعية، ولمفهوم الطائفية وممارستها في الواقع السياسي والاجتماعي، وهو ما نحاول تقديمه في هذا الفصل.

أولاً: هوية الدولة المذهبية

يؤكد المفكر «عبد الله العروي» أن للدولة عقيدةً وجدانية يسميها «أدلوجة دولويَّة»، وهذه العقيدة الوجدانية تعبر عن هويةٍ يشعر المواطنون جميعاً بالانتماء إليها والولاء لها، ويؤكد العروي أنه «لكي تتكون أدلوجة دولوية لا بد من وجود قدر معين من الإجماع

العاطفي، والوجداني، والفكري، بين المواطنين، وهذا الإجماع وليد التاريخ، وفي نفس الوقت تعبير عن مصلحة حالية»[١].

حديث العروي هذا يشير إلى مكونين رئيسين للهوية الجامعة التي تتبناها الدولة ويشعر المواطنون بالولاء لها هما: التاريخ المشترك والمصلحة المشتركة.. وبتعبير آخر، يمكن القول إن العقيدة الوجدانية للدولة تقوم بتقديم ما هو مشترك بين المكونات الاجتماعية لصناعة الذاكرة الجماعية، ولتمكين مؤسسات الدولة من استيعاب المواطنين الذين يعملون من خلالها على تحقيق مصالحهم المشتركة، وهذا ما ينتج منه تكوُّن رابطة وطنية بين أبناء المكونات الاجتماعية المختلفة تساهم في خلق حالة جديدة تسمى الأمة الوطنية.

يمكن مقاربة إشكالية هوية الدولة في الحالة السعودية من خلال هذا الحديث عن العقيدة الوجدانية للدولة والمكونات الرئيسة لها، فقد تأسست الدولة السعودية على هُويّة خاصة بفئة معينة عُمِّمتْ على جميع المكونات، وهي لا تمثل مشتركاً تاريخيّاً أو ثقافيّاً للمكونات المختلفة. صحيح أن الإنسان ينتمي إلى هويات مختلفة ومتعددة، وصحيح أيضاً أن بُنية الهوية ليست ثابتة بل تتغير متفاعلةً مع التغييرات الثقافية والاجتماعية على مر العصور، لكن الهوية الجامعة القائمة على أساس المشترك التاريخي والثقافي والحضاري بين مكونات المجتمع المختلفة تبقى وحدها القادرة على استيعاب تنوع الهويات وتعددها من دون مسحها أو الإضرار بها، وهي أيضاً وحدها القادرة على التفاعل مع المتغيرات التاريخية، وهذه الهوية هي المسألة المفقودة في الحالة السعودية.

منذ التأسيس، قدَّمت الدولة الوهابية السلفية هويةً لها، وهذه الهوية صنعت الإشكال المتعلق بغياب الحس الوطني والفشل في إيجاد رابطة وطنية بين الناس، ويمكن الحديث عن إشكالية الهوية في الدولة

---

(١) عبد الله العروي، **مفهوم الدولة** (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٨١).

السعودية بالعودة إلى المكونين الرئيسين للعقيدة الوجدانية اللَّذيْن يفترض توفرهما لإيجاد حالة ولاء من المواطنين لها: التاريخ المشترك والمصلحة المشتركة.

لا يمكن الوهابية السلفية أن تغذي ذاكرة جماعية تقوم بتوليد هوية مشتركة لعموم المواطنين؛ لأن الوهابية تمثل هوية خاصة بفئة معينة، وهي تقوم بعمل تقسيمي لتعيد الناس إلى هوياتهم الخاصة المقابلة لهذه الهوية، وهكذا فإنها تعمل بوصفها هويةً طاردة لا هوية جامعة، كما إنها تصنع رواية تاريخية منفرة بكل الأحوال، فالرواية التاريخية المؤسِّسَة للدولة تتحدث عن حرب الموحدين ضد الكفار، ومؤرخو الدولة من أمثال «ابن غنام» و «ابن بشر» يتحدثون عن «جيش المسلمين» في مواجهة الآخرين، وحين يقال هذا الكلام في التعليم العام الذي يفترض به أن يكون مساهماً رئيساً في تشكيل الذاكرة الجماعية؛ فإنه لا يمكن توقع تجاوب أو تفاعل ممن يشعرون أن الرواية التاريخية تقصيهم وتطردهم، ولا يمكن أن تنتج رواية تاريخية مبنية على تقسيم المجتمع إلى منتصر ومنكسر أيَّ تاريخٍ مشترك أو وعي جماعي لأمةٍ وطنية.

ترافق مع هذه الرواية التاريخية الطاردة والمنفرة عملية توحيد قسري للمظاهر العامة في المجتمع؛ لتتماشى مع الوهابية السلفية هويةً للدولة، وهنا حصل ما نطلق عليه «مذهبة السياسة» من خلال تحويل الوهابية من حالة دينية/اجتماعية إلى مشروع سياسي للدولة، فلوَّنت الوهابية مؤسسات الدولة بلونها وأقصت المذاهب والتيارات الأخرى، وعزلتها عن ممارسة دورها ضمن هذه المؤسسات، وعملت «وهبنة الدولة» على تهديد الهويات الفرعية المختلفة في وجودها، وقامت بطمس كثير من معالمها، وهكذا كان من الطبيعي أن تفشل عملية الدمج الوطني بين المكونات المختلفة، في ظل غياب أي مشترك، على مستوى التاريخ والثقافة، يمكن أن تنتجه الهوية المختارة من قبل الدولة، وفي ظل شعور بقية المكونات بتهديد الوهابية لهوياتهم.

المكون الرئيس الآخر للعقيدة الوجدانية للدولة أو «الأدلُوجَة

الدولويَّة» بتعبير العروي هو: المصلحة المشتركة، وهي ـ كما أسلفنا ـ تترجم في استيعاب الناس ضمن مؤسسات الدولة لتحقيق مصالح مشتركة بين عموم المواطنين، أو ما يمكن أن نسميه مصلحة الأمة الوطنية، لكن هذا لم يحدث أيضاً. . وهنا تبرز الأزمة الثانية للهوية بجانب أزمة الرواية التاريخية المُنفرة، وهي غياب آليات الدولة الحديثة، فإذا استثنينا توسع الجهاز البيروقراطي للدولة على مدى العقود الماضية، فإن مظاهر الدولة الحديثة الأخرى غائبة تماماً، فالمواطنة بما هي تعبير عن تساوي المواطنين في ملكية الأرض والتراب في إطار منظومة حقوقية دستورية، غير موجودة لا في شقها المدني والاجتماعي المتعلق بالحريات الفردية ولا في شقها السياسي المتعلق بحق المشاركة في صناعة القرار، كذلك تغيب القوى المدنية والسياسية الحديثة (النقابات والجمعيات والأحزاب) التي تخلق طبقات جديدة في المجتمع على أساس مصالح وأهداف جديدة، ما يجعل مكونات ما قبل الدولة (الطوائف والقبائل. . . إلخ) تتسيد الساحة، وعليه تتقدم الهويات الفرعية في غياب هوية جامعة يشعر المواطنون جميعاً بالانتماء إليها.

إن مفهوم الدولة/ الأمة يقوم ـ في الأساس ـ على أن تعبر الدولة عن أمة وطنية قائمة على أساس تعاقدي وتجمعها رابطة وطنية عابرة للانتماءات الجهوية والطائفية، وهذه الرابطة الوطنية لا تلغي الهويات الفرعية، لكنها تخلق حالة جامعة يشعر جميع المنتمين إلى جماعاتهم الأصلية بالانتماء إليها. إن غياب الهوية الوطنية للدولة ساهم بشكل مباشر في تقوية الهويات الفرعية والإعلاء من شأنها وجعلها تتصدر المشهد، وكذلك جعل من هذه الهويات حضناً يلجأ إليه الناس في غياب دولة حديثة تحميهم، أو في وجود دولة طائفية تقوم بالتمييز ضدهم، مما يجعل الكيانات الطائفية بديلاً للأحزاب والتنظيمات السياسية والاجتماعية الحديثة، ووكيلاً عن أبنائها في المطالبة بحصة ما في صراع النفوذ، وهو ما ينتج في نهاية الأمر تفتيتاً للوحدة الوطنية.

تنعكس أزمة الدولة الحديثة في ريعية الدولة وأبويتها، التي تؤسس لمفاهيم ولاء وانتماء مختلفة تقوم على أساس الشكر في مقابل

المكرمة لا على أساس الحقوق والواجبات ضمن حالة تعاقدية، فالدولة تقوم بدور الأب المحسن على أبنائه، واستناداً إلى هذا فهي في موقع المتكرم لا في موقع المسؤول الذي يُحاسب، والمواطن ـ الابن الصالح ـ هو الأكثر حمداً وشكراً لإحسان الدولة، وهنا يظهر مفهوم الولاء حالةً مختلفة تماماً عن مفهوم المواطنة الحديث، حيث أُستبدِلتِ بالمواطنة التعاقدية والمجتمع المدني علاقات ولاء ما قبل دولتية، فكان من الطبيعي أن تكون البنى التقليدية حاضرة بقوة في الفضاء العام وفي الوجدان الاجتماعي.

إن غياب المشترك التاريخي، وعدم استيعاب جميع المكونات الاجتماعية في مؤسسات الدولة، وغياب الدولة الحديثة مفهوماً وآليات، أنتج فيما أنتج انفجاراً للهويات الفرعية، وعودةً من الناس إلى جماعاتهم الأصلية ـ مكونات ما قبل الدولة ـ وهو أمر ملاحظ في المشرق العربي عموماً حيث أزمة الدولة الحديثة تتجلى بوضوح، ولا تُستثنى الحالة السعودية من ذلك، فقد أنتجت «مذهبة السياسة» ردة فعل عكسية تمثلت في العودة إلى الانتماءات المذهبية والمناطقية والعشائرية تعبيراً عن رفض الانضواء تحت مظلة هوية لا تمثل مشتركاً بل في الغالب تعبر عن تضاد وتناقض مع تلك الانتماءات، ويمكن قراءة الحالة الشيعية في السعودية من خلال هذا السياق، حيث لا تختلف الحالة الشيعية عن الحالات الأخرى ضمن المجتمع في كونها نافرة من الرواية التاريخية المؤسِّسَة للدولة، وفاعلة في الفضاء العام بفعل غياب الآليات والقوى الحديثة، وكل هذا نتاج إخفاق هوية الدولة في إيجاد حد أدنى من الاندماج الوطني بين المكونات الاجتماعية المختلفة.

لم تكن الحالة الشيعية بهذا الحضور الفاقع على المستوى السياسي في الخمسينيات والستينيات من القرن المنصرم، ذلك أن «حداثةً عابرةً للحدود» مرت على البلاد فأقامت رابطة متجاوزة للحدود بين الطوائف والعشائر والمناطق، فقد كان للأيديولوجيا القومية واليسارية أثرها في تقديم معالجة جزئية لأزمة الهوية في البلاد، حيث نجحت الحركة العمالية والتنظيمات القومية واليسارية في

إيجاد قوى حديثة تختلف إلى حد ما عن البُنى التقليدية في المجتمع، ونجحت الهوية العربية المرتبطة بالمشروع القومي، في ذلك الوقت، في إيجاد رابطة مشتركة بين أصحاب الهويات الفرعية المختلفة، لكن انهيار المشروع القومي لاحقاً أعاد الأمور إلى المربع الأول.

ما حصل في نهاية السبعينيات أن عملية أخرى قد حصلت في الرد على «مذهبة السياسة» لتنتج حالة من التشنج الطائفي الواضح والصريح، فقد سُيِّس الانتماء المذهبي في الحالة الشيعية ليكون في مواجهةٍ مع الدولة التي تقوم بمذهبة السياسة، وهذا ما جرَّ، منذ ذلك الوقت إلى الآن، إلى حالةٍ من الغليان الطائفي مرت بمراحل ارتفاع وانخفاض، لكنها كرست ديمومة الأزمة وقدرتها على إعادة إنتاج نفسها في أوقات مختلفة، وجعلت من الشيعة جماعة سياسية، وتزامنت مع حالة تسييس للانتماءات المذهبية والإثنية في عموم المشرق العربي، اتضحت بشكل أكبر وأوسع حين سقطت بعض الأنظمة أو فقدت سلطتها المركزية على بلدانها.

يبقى أن مذهبة السياسة في غياب دولة حديثة هي الأصل الذي قاد إلى انفجار الهويات الفرعية في المشرق العربي، وتسييس المذاهب والإثنيات.

ثانياً: الهوية الشيعية في السياسة

عُرِفت القطيف والأحساء بانتشار التدين الشعبي أو التدين الريفي - الفطري - بين أهلها، وانفتاح الناس وتداخلهم بعضهم في بعض، وكانت العائلات الإقطاعية تجد نفسها في مرتبة فوق مرتبة الناس العاديين الذين كانت تؤجِّرهم الأراضي الزراعية. تعكس هذه العلاقة بين الفلاحين والملاك الحالة الطبقية في المجتمع القطيفي عند بداية ميلاده، وكعادة أهل الريف، بسماتهم الفطرية التي يغلبُ عليها التشبثُ بالأرض وبالطقوس، تمحورت حياة الناس حول الحقول ودُور العبادة وتداخل العلاقات الأولية الشخصية الوثيقة، مع المحافظة على

التقاليد المتوارثة. لم يكن الدين حاضراً في كل ركن وزاوية كما هو حال المشرق العربي اليوم، وكان التفلت من الالتزام الديني السلوكي واضحاً، فصوت عبد الحليم حافظ وأم كلثوم كان يصدح من المقاهي التي يتزاحم فيها الأصدقاء، والنقاب غير ملزم للنساء، والعباءة شأن شخصي. داخل المنازل تختفي العباءة السوداء أمام كثافة حضور «المشمر» (شيلة تغطي ظهور الشعر وتفاصيل جسد المرأة) فقد كانت الناس أكثر اختلاطاً وتداخلاً وحميمية مما هم عليه اليوم في علاقاتهم العائلية المستعارة حديثاً.

التشدد الديني والاجتماعي ليس له سوق وليس له من يحتضنهُ ويرعاه، حتى بين العلماء التقليديين الذين ركّزوا على حثِّ الناس على الصلاة والصوم وأمور الحج والالتزام بدفع الخمس ومعالجة القضايا الفقهية «الابتلائية» ـ السفر في شهر رمضان مثلاً ـ حيث لا يملك الواحد من مشايخ هذا التيار اتجاهاً فكريّاً أو نشاطاً اجتماعيّاً، ناهيك بالاهتمام بالشأن السياسي المحرم شرعاً من أغلبية علماء مدرسة النجف، ويورَد في مثل هذه الشبهة، قول للإمام علي بن أبي طالب (عليه السلام) «لا يصلح الحكم ولا الحدود ولا الجمعة إلا بإمام». المدرسة المركزية والتقليدية الأم للشيعة في العالم (حوزة النجف) تعتقد بأن رجل الدين يجب ألّا يخوض غمار السياسة، وليست الحوزة حزباً سياسيّاً، أو حتى غطاءً لعملٍ له صلة بالسياسة. ارتبطت حياة الناس في النجف بالحوزة العلمية التي أقامها شيخ الطائفة محمد بن حسن الطوسي، ومنذ العام ٤٤٨هـ، بدأ يقصدها طلاب العلوم الشرعية من مختلف البلدان، وقد تحولت بفضل الطوسي إلى عاصمة روحية للشيعة في كل مكان، فقبل بروز ظاهرة الشيخ الطوسي كانت مدينة النجف محجة لقبر الإمام علي بن أبي طالب (عليه السلام) لا أكثر[٢].

تتشكل الهوية الشيعية من مجموعة من الطقوس والعبادات والعقائد

(٢) توفيق السيف، **ضد الاستبداد: الفقه السياسي الشيعي في عصر الغيبة** (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٩)، ص ٢٢.

المستقاة من تراث أهل بيت النبي محمد (ﷺ) وكان سلوك الشيعة في التعامل مع السُلطات يُستقى من تاريخ الأئمة الاثني عشر، وبحكم أن الأئمة الشيعة لم يمارسوا الحكم مباشرةً باستثناء الإمام علي (عليه السلام) في مدة محدودة، لم تكن الدولة من صلب انشغالاتهم، وبحكم التجربة المريرة مع نموذج الحكم الأموي والعباسي التي عاشها معظم الفقهاء الشيعة، فقد كان سلوك معظم الأئمة يتراوح بين المعارضة للسلطة أو الانكفاء عنها، وقد ساد الهوى المناهض للسلطات السياسية أكثر التاريخ الشيعي، ولأن المنبع الأساس للخطاب السائد داخل الحيز الشيعي العام هو مستحضر في معظمه من ذاكرة مقتل الحسين (عليه السلام) ـ الإمام الثالث عند الشيعة ـ فإن السلطة كانت تتمظهر، بشكل حاسم، في المخيال الشيعي ظهيراً للشر، حيث الاستعباد وانتهاك الكرامة والحرمات، والفساد المادي والأخلاقي، واستغلال النفوذ في تحقيق الكسب غير المشروع.

إذاً، اندمغت السلطة السياسية في العقل الشيعي الجمعي سابقاً بدمغة شيطانية، لا تحرّم فقط مزاولة السلطة أو العمل ضمن دوائرها وفي أقبيتها الخاصة، بل تتجاوزها إلى التشنيع بمجرد الاقتراب من أهل السياسة. الاقتراب من السلطان يعني الجنوح إلى المعصية والانغماس في الشهوات؛ إذ تُفسِّر الآيات كلها التي تحدثت عن الظلمة على أنهم السلاطين والحكام الذين اغتصبوا حق أهل البيت، ويستعين الفقيه ببعض الآيات القرآنية لتبرير الانزواء الاختياري كآية **﴿وَلا تَرْكَنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ﴾** [هود: ١١٣]. وكان لهذا الاعتقاد ترسباته في النفسية الشيعية، ومنها قدرية المظلومية، ـ التي سنأتيها لاحقاً بشيء من التفصيل ـ وآثارها في المجتمع والفرد الشيعي، وكانت السلطة السياسية ـ أيّاً كان طابعها المذهبي ـ لا تُعطَى الشرعية طالما هي ليست تحت راية إمام معصوم، فأي راية سياسية في غياب الإمام المعصوم هي راية ضلال. بهذا المعنى ليس من المفاجئ أن تقبع السياسة في درك الهوية الشيعية، وأن تكون السياسات التي تفرزها هذه الهوية سياسات مناهضة للسلطات القائمة

ونازعة للشرعية عنها، لكنها انعزالية الطابع والمزاج في الوقت ذاته؛ فالغَيْبة ـ لحظة تواري آخر أئمة الشيعة المهدي عن الأنظار، وقد لُقِّب بعدها بالإمام الغائب ـ في الرؤية الشيعية التقليدية هي تعبير احتجاجي على الدولة القائمة يستبطن حجب مشروعيتها، وهذه المشروعية غير قابلة للتحقق إلا في زمن ظهور الإمام المهدي. كذلك يظهر للباحث خلو التراث الشيعي من كتابات تعالج شؤون الدولة بشكل مباشر، بل إن هناك دولاً يقودها شيعة أو دول مقربة منهم قامت في التاريخ نراها مغيبة تماماً من الذاكرة الجماعية للشيعة كالدولة البويهية.

وفي مدينة النجف، العاصمة الروحية للمرجعية الشيعية، لم تمتلك المرجعية هناك مشروعاً سياسيّاً خاصّاً بالشيعة أو بغيرهم، خصوصاً بعد تعثر ثورة العشرين وفشلها في تحقيق نتائج مشجعة للفقهاء على الانخراط في الحقل السياسي، ولم يمتلك علماء القطيف إلا السير في الدرب ذاته الذي سلكهُ مَن سبقهم إليه من فقهاء الشيعة الأوائل، مُتعففين عن الخوض في أمور السياسة. ظلت مهمة إقامة الدولة وإدارة شؤونها في الذهن الشيعي حكراً على أئمة أهل البيت، وظل المذهب معتقداً وجدانيّاً ثقافيّاً دينيّاً، وظلت الهوية الشيعية خالية من أي ذرات أيديولوجية مسيّسة، وظل الفقيه مترفعاً عن المشاركة في الحياة السياسية، منشغلاً في فقهه وعقائده يتفحصها ويعد العدة لترسيخها في عقول أتباعه، وللدفاع عنها وقت لزم الأمر أمام خصومه المحتملين، ملتزماً بحذافير المسار التقليدي المتوارث منذ عصر ما يسمى بـ «الغَيبة الكبرى».

لكن تسونامي الثورة الإيرانية قلب موازين القوى داخل المنظومة الفكرية الشيعية في شقها السياسي الاجتماعي، فما بعد الإمام الخميني ليس كما قبله. كان الخميني أول فقيه شيعي يحمل مشروع دولة، ويسعى لتجسيدها فعليّاً من خلال تطوير نظرية في الحكم (نظرية ولاية الفقيه)، وهو أول من سيّس المذهب الشيعي في العصر الحديث ونجح في ذلك، حيث أقحم الفقيه في الحياة السياسية من بوابتها الأوسع، بل أكثر من ذلك، فقد أقام دولة يقف المعمَّم فوق

رأسها بكل ما تحمل هذه الصورة المكثفة من سطوة على الوجدان الشيعي العام[٣].

يحوز الفقيه دوراً رياديّاً في فكر الخميني، وهو ليس إداريّاً في الدولة بما هو متعارف عليه في الإدارة الحديثة، بقدر ما هو مرشد لها، فالدور هنا هو إشرافي رقابي على الجهاز البيروقراطي للدولة والدستور والمجتمع، ويقول فيه ما نصه: «حينما نقول ولاية الفقيه لا نقصد أن يكون الفقيه رئيساً أو وزيراً أو قائداً عسكريّاً، إنما نقصد بذلك إشرافه التام والنافذ على القوى التشريعية والتنفيذية للبلاد تحت إطار الدين الإسلامي». نسف الخميني، إذاً، نظرية انتظار الإمام الغائب من أساسها عندما أعاد تقديم فكرة «ولاية الفقيه المطلقة» تعويضاً عما كان يسميه الخميني بالانتظار السلبي، وجسد النيابة عن الإمامة بكل تفاصيلها، فمن أولى أولويات الفقيه في فكر الخميني إقامة الدولة الإسلامية المُمهدة لظهور الإمام المنتظر (الإمام المهدي) «نحن لا نريد حكومة باسم الفقيه، إنما نطالب بحكومة تتماشى مع قوانين الله»[٤]، وهي الفكرة التي أسس لها الخميني عبر مجموعة من المحاضرات في النجف عام ١٩٦٨، قبل أن تُجمَع في كتابيه **الحكومة الإسلامية** و**كشف الأسرار**.

أعطى روح الله الخميني للفقيه ولاية مطلقة للتصرف بالنيابة عن الإمام المعصوم في غيابه، وهذه كانت مثار جدل كبير بين علماء الشيعة الذين لا يؤمنون، في أغلبهم، بأن للفقيه ولاية الإمام، إنما يقرون له بولاية جزئية منها الإفتاء وتحصيل الأخماس، فولاية الفقيه شكلت عقيدة دينية/سياسية للدولة الإسلامية في إيران وهي مثلت مع تجسيدها عمليّاً، قمة تطور الفكر السياسي الشيعي في ما يختص بالدولة والحكم[٥].

وبالعودة إلى ما يتعلق بالمجتمع الشيعي في القطيف ـ وهو محور

(٣) فؤاد إبراهيم، **الفقيه والدولة: الفكر السياسي الشيعي** (بيروت: دار المرتضى، ٢٠١٢).

(٤) المصدر نفسه.

(٥) المصدر نفسه.

اهتمامنا ـ فقد كانت هيمنة المدرسة التقليدية المحافظة المنحدرة من مدينة النجف في العراق على الفضاء الديني في القطيف نتيجةً طبيعية لغياب البعد الأيديولوجي السياسي عن الهوية الشيعية طيلة عقود مضت، وكما أسلفنا فقد اعتلى سلم أولويات المدرسة التقليدية حراسة العقيدة، والاطمئنان على حسن سير الشعائر الدينية التي لم تكن تثير حفيظة أحد. كانت الطقوس الدينية تمارس بعفوية أقرب إلى الفلكلور منها إلى الالتزام الديني أو الخوف من عقاب الله تعالى.

وأي صِدام مباشر مع السلطة السياسية يمكن أن يهدد وجود هذه الجماعة المنزوية في شرق مملكة تتبنى أكثر مدرسة عقدية حدة ـ الوهابية ـ تجاه الشيعة في التاريخ، لم يكن ليلقى دعم قادة المدرسة المحافظة في القطيف ـ لا سابقاً ولا في أيامنا هذه ـ بل على العكس قد تختار هذه المدرسة الانحياز إلى السلطة في بعض اللحظات التي تشعر بأن هناك حاجة إلى التدخل المباشر من أجل التهدئة، كما حدث في انتفاضة العام ١٩٧٩م (والمعروفة بانتفاضة ١٤٠٠هـ) حين أطلقت دعوات مُناهضة للحراك من قبل رموز التيار التقليدي.

وقد حمل الغبن الذي يشعرُ به الناس والإحساس بضنك التهميش عنوان حرية الاعتقاد وممارسة الشعائر الحسينية وتوفير الخدمات المدنية لا أكثر، ولم تحتوِ تركيبة الخطاب الديني/الاجتماعي على أي مطالب ذات مضمون سياسي مباشر إلا بعد الانتفاضة الأولى عام ١٩٧٩. في معظم الأحيان كان وجهاء الشيعة ـ تجار ـ تكنوقراط ـ يحملون في زياراتهم إلى ملك البلاد شكاوى تدخلات الوهابية في شؤونهم الدينية، وكف أذى دعاة الاحتساب عنهم، وبعض المطالب الخدمية التي كانت تحتاجها المنطقة.

بوضوح شديد لم يتضمن الخطاب الشيعي منذ تأسيس الدولة إلى ما قبل انتفاضة ١٩٧٩م مطالب سياسية خاصة بالشيعة بصفتهم جماعة سياسية؛ وهذا يؤكد أن الهوية الشيعية لم يجرِ تسييسها إلا بعد استيراد ولاية الفقيه ـ بنسختها الشيرازية عبر أتباع السيد محمد الحسيني

الشيرازي الذي كان سبّاقاً إلى إحياء نظرية ولاية الفقيه في ستينيات القرن الماضي ـ ودخول الحركات الدينية على خط التثوير الاجتماعي من خلال ضخ دماء جديدة في شرايين قلب الثقافة الشيعية الراكدة.

ولأن كل دولة قامت في تاريخ المسلمين بعد القرن الثالث الهجري، كانت تتخذ لها مذهباً يضفي عليها شرعية دينية وتستخدمه في ردع خصومها، فقد صارت عملية «تسييس المذهب» من قبل الحركات الدينية و«مذهبة السياسة» من قبل السلطة السياسية، وإقحام المذاهب الإسلامية الكبرى في أتون الصراعات السياسية في المنطقة منتجاً لأزمة الهويات الفرعية التي تحولت إلى أيديولوجيات سياسية متعاركة، وتغيّر على إثرها المشهد السياسي والاجتماعي والديني في المملكة، وفرضت «مذهبة السياسة» و«تسيُّس المذهب» واقعاً اجتماعيّاً صداميّاً مختلفاً على قاطني الجزيرة العربية، بعد أن كانت الحالة المذهبية متوارية خلف العلاقات البينية الطبيعية التي رسختها الحاجات الاجتماعية والخدمية المتشابهة، ثم شعارات التيارات الوطنية والقومية المتجاوزة للتقسيمات الطائفية والمناطقية في فترة الخمسينيات والستينيات. إن ما حدث منذ نهاية السبعينيات هو بداية تشييد جدار أيديولوجي فاصل بين جماعتين اشتركتا في تسيُّس الهوية الأصلية للجماعات في السعودية وعملت على خلق حالة تعاضدية في مقابل حالة أخرى، ما أنتج سعاراً طائفيّاً بين الجماعات السكانية.

ثالثاً: نظرية تسييس المذهب ومذهبة السياسة

ترتكز النظرية المقدمة في هذا الكتاب على نظرية الباحث في علم الاجتماع السياسي كارستن فيلاند التي قدمها في كتابه **الدولة القومية خلافاً لإرادتها: تسييس الإثنية، وأثننة السياسة** في دراسة مقارنة لثلاث دول مختلفة هي الهند والبوسنة والهرسك وباكستان، وهي دول شُيِّدتْ هويتها القومية على أسس إثنية، فأنتجت صراعات دموية دامية في قلب الدولة التي أريد لها أن تكون مستقرة بالاستقرار على عنصر إثني واحد.

إن الهوية مؤلفة من انتماءات متعددة، لكن لا بد من التأكيد أنها واحدة، وأن الإنسان يعيشها معاً[6]. تتصارع الهويات في ما بينها وتلتقي الانتماءات في مجرى نهر واحد فتفرض على الشخص خياراته المصيرية، تحدد له العدو والصديق، الحق والباطل، الأفضل والأسوأ، الميول والخيارات، فهوية الإنسان ليست سلسلة من الانتماءات المستقلة. الهوية تعطي الأفق والشكل لحياة الإنسان، لكن في أوقات الأزمات العميقة يختزل انتماء أوحد جميع مكونات الهوية، وقد يتحول الإنسان المنكسر بقدرة تجييش الهوية إلى وحش كاسر[7]. كما إن هوية الإنسان ليست ثابتة بل تتحول مع الوقت، وتحدث في السلوك البشري تغييرات عميقة، لكن بين تحديد الثابت والمتغير في الهوية مسافة من الزمن يمضيها الإنسان خلال حياته ليكتشف أو لا يكتشف أبداً دهاء المنشغلين بتفكيك الهوية وإعادة تركيبها، بما يتناسب والمشروع السياسي الذي تشتغل على صناعته النخبة.

عناصر الهوية متغيرة بحسب طبيعة البيئة الاجتماعية التي تعطي للانتماء معنى، لكن من سمات الهوية الإثنية ديمومة الذاكرة الجماعية، التي تترجمه في المعيشة اليومية للجماعة وينعكس ذلك على سلوكهم ومواقفهم التي تشكلها العبادات والعادات واللغة والتقاليد والطقوس.

يُعرّف كارستن فيلاند مفهوم «تسييس الإثنية» بأنه: يقوم على التقاط سمة مميزة أصلية أساسية أو فرعية من السمات التي تملكها جماعة من البشر، بهدف جعلها وسيلة تضاد رئيسة مع آخرين يعيشون في المجال الجغرافي ذاته، وتمكن مهمتها في التعبئة السياسية، وتحديد الحد الفاصل بين الـ «نحن» والـ «هم» بكل ما تحمل هذه العلاقة من تنافر بين الطرفين وما تُفرز من سياسات تعاركية لا تشاركية، ومع ذلك فهي

(٦) أمارتيا صن، **الهوية والعنف: وهم المصير الحتمي**، عالم المعرفة؛ ٣٥٢ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ٢٠٠٨).

(٧) المصدر نفسه.

أضعف من أن تحمل مقدرة ذاتية لتعبئة البشر الذين يشتركون في هذه السمة المميزة تعبئةً سياسية، فتحشيد الناس بمخاطبتهم عبر العناصر الأصلية من خلال الدعوات الدينية يخلق عصبية قوية، لكن خلق هذه العصبية يتطلب إعادة برمجة الذاكرة الجماعية للناس؛ لأنه يستحيل لسمة منفردة مواجهة الآخرين من دون إضافة مؤثرات خارجية جديدة تستطيع تسييس تلك الهوية الدينية، وبواسطتها وعبر النعوت اللاحقة الإضافية للمكون الأصلي يمكن أن تصنع خطاباً أيديولوجيّاً سياسيّاً[٨]. أما كيف يتم ذلك، فقد يتم من خلال إعادة ترتيب مكونات الهوية، إما عبر عناصرها الأصلية الموجودة، أو عبر عملية «اختراع تقاليد» متوهمة أو متخيلة تزين التشوّه الذي يقوم به من يعمل على «تسييس المذهب»، وهذا التسييس المنظم ليس مجرد انتقاء لتدعيم شأن مجموعة وإعلائها ـ وهو العمل الذي قد تكون له حسنات إذا استُثمِر في تكوين خطاب وطني عام لأمة وطنية ـ بل هو عمل يقوم على التضاد مع الآخر وخلق مجموعة المستهدَفين مقابل مجموعة الأنصار والمؤيدين للمشروع السياسي.

يحدث «تسييس المذهب» عن طريق مَن يقومون بتحويل المذهب وأهله إلى «جماعة إثنية مغلقة» وينزلون بمستوى طبيعة المشروع السياسي إلى انتماء واحد فقط، لأن الأمة تُفسَّر هنا في الغالب على أنها صورة من صور المجموعة الدينية، أو هي كتلة مذهبية عابرة للحدود والزمان، ولأنها مجموعة مذهبية فهي تعمل على التقدم بمصالحها عن طريق العمل السياسي المنظم بتقديم الأصل المذهبي بدلاً من المواطنة القانونية الصرفة في الدولة. إذاً الهوية هنا التي يجري العمل على تسخيرها من أجل تحقيق مكاسب سياسية هي هوية أصلية سابقة لقيام الدولة الحديثة، هوية عشائرية موروثة من مجتمعات تقليدية ما زالت التشكلات الاجتماعية لما قبل الدولة فيها (كالقبائل والطوائف) هي الأكثر حظوة.

---

(٨) كارستن فيلاند، **الدولة القومية خلافاً لإرادتها**، ترجمة محمد جديد (دمشق: دار المدى، ٢٠٠٧).

تطرح النظرية جدلاً هوياتيّاً عميقاً، يتعلق بقضية الانتماء الديني بصفته انتماءً أصليّاً يأتي بالولادة، لا يمكن من خلاله بناء جماعة سياسية أو هوية قومية جامعة، ولو وجد هذا الانتماء الديني وسُيِّس ونجح في بناء هوية دينية فإنه لا يساهم في بناء هوية وطنية لدولة قومية، ولا يعالج مشكلة التمييز ضد الأقليات الدينية، بل سيساعد على تكريس العزلة الاجتماعية ويعزز التهميش السياسي، وكذلك سيسهم في تسريع التصادم والتفكك بين الطوائف الموجودة في المجتمع ولو بعد حين، وسيعمل على تشظي المجتمع المكوِّن للدولة وتقسيمه إلى جماعات طائفية متحاربة في حالة اقتتال دائم، أو اقتتال مع وقف التنفيذ، أو بعبارة أخرى: احتراب أهلي يتراوح بين باردٍ (في اللعبة السياسية والمنابر الدينية) وساخن (في ساحات القتال).

يرى فيلاند أن مفهوم الهوية الإثنية قد استُعمل تاريخيّاً في نضال القادة والأحزاب والتيارات سعياً إلى السلطة، فحين سُيِّست الإثنية وعُبِّئتْ أثَّرت في الجدل السياسي تأثيراً حاسماً، كما إن إضافة عوامل خارجية مساعدة أمر غير مستبعد على الإطلاق، فقد تحولت «مصادفة الولادة» إلى آلة سياسية يعدُّ الإنسان الفرد ذاتها وموضوعها في وقت واحد، فلا يستطيع الفرد الإفلات منها بسهولة فهي تحدث من أعلى، وقد ينتج من ذلك تحرر الإنسان من المبادئ الاجتماعية والاقتصادية الفردية، فيحشر ملحقاً بمجتمع الأصل.

إذاً، الغرض الأساس من «تسييس الإثنية» في رؤية فيلاند هو خلق شعب ذي مصالح سياسية مشتركة على أسس الانتماء الأصلي، وإن لم تكن هي مكونات أساسية أصلاً، عبر خلق وعي زائف، وينتج منه برامج سياسية يصممها تصميماً دقيقاً سياسيون مهرة في دراسة سيكولوجيا الأفراد الذين يشتركون معهم في الإثنية[٩]. تعمد عملية «تسييس الإثنية» إلى مخاطبة الجماهير باستخدام الصفات الأصلية كالدين والعادات والتقاليد ويقوم بذلك سياسيون محترفون، ليسوا

---

(٩) المصدر نفسه.

أصوليين بالضرورة، لكن يجري تحريضهم على سلوك نوعي جماعي ما كان ليرد في غير هذه الحالة «تسييس الإثنية»، وهذا بدوره يغير المشهد السياسي والنواتج السياسية. الوظيفة الرئيسة لتسييس الإثنيات هي إيجاد جماعة إثنية متراصة سياسيّاً وخاضعة سلوكيّاً ومواقفيّاً لهذا الانتماء الأوحد الذي يحركه هؤلاء الزعماء، في مواجهة انتماء إثني آخر، بل لا يجد أفراد هذه الإثنية لأنفسهم موضع قدم في الحضارة خارج هذا الانتماء الإثني، فنحن نعرف مَن نحن فقط من خلال معرفة أين نقف كما يقول الفيلسوف الكندي تشارلز تايلور.

تعريف الجماعة على أسس دينية ينسحب على شكل الدولة المُتخيلة، وتُختَار الإثنية بصفتها عنصر تمايز عن الجماعات الأخرى، واكتشاف العناصر الأساسية لهذه الإثنية وجعلها عناصر تعبئة سياسية ضد الآخر، وهذه العناصر لا تفلح في مهمتها وتحقق نتائجها من دون عبث السياسيين المحترفين بمحتوياتها من أجل إحداث نتائج حاسمة في إعادة التركيب الانتقائي لعناصر الهوية الدينية، عبر إعادة قراءة التاريخ قراءة مختزلة واستحضار صراعاته وإسقاطها على الواقع وتكوين الأساطير حولها.

هذا ما نلاحظه عند الحديث عن تكوّن التيار السياسي الديني الأول عند شيعة السعودية، من حيث نجاحه في التقاط مظلومية الإمام الحسين (عليه السلام) التاريخية والعمل على استنهاض الذوات الشيعية المغبونة والمضطهدة منذ فجر الإسلام، أي منذ سُلِب الإمام علي (عليه السلام) حقه في الخلافة، ومن المواد الفكرية المستخدمة من قبل التيار الشيرازي في السعودية في صناعة هوية الشخصية الشيعية الجديدة «إعادة الاعتبار للفرد الشيعي» من خلال كتابات السيد محمد تقي المُدَرِّسي (الزعيم السياسي للتيار) المتعلقة بإعادة قراءة التاريخ بمنظار شيعي كما في كتابه **التاريخ الإسلامي**، ثم إعادة ترتيب مكونات الهوية من جديد من قبل الشيرازيين السعوديين بعد سقوط مفهوم الثورة في حفرة الواقع السياسي والاجتماعي والجغرافي للمملكة، وإهالة التراب عليه والانتقال إلى فكرة الإصلاح من

الداخل، وبين الثورة والإصلاح قصة تستحق أن تُحكى من تاريخ حركة غيّرت وجه مجتمع.

يريد الإثنيون صناعة هوية بأحجار إثنية وأن يجعلوا من المجتمع جماعة أو طائفة، وينبغي، تبعاً لذلك، للرابطة الفكرية والطبقية أن تضمحل، وأن يُستعاض عنها برابطة حياة عضوية، وبوحدة «قبلية» في الإدارة. والحق أن الإثنية تستطيع أن تتوصل إلى نتيجة مبنية على أثر للمزج والمجانسة قوي وأن تنجز تغييرات سياسية كبرى، إلا أن النتيجة الأخيرة للهوية الإثنية تتحول إلى إخفاق ويتحول النجاح الأولي الكبير في التجييش إلى فشل ذريع في البناء والتشييد، وهذا ما سنسعى إلى إثباته في دراستنا للحراك الشيعي في السعودية المبني أساساً على تسييس المذهب في دولة تُمذهب السياسة.

ثمة مفارقة عجيبة تبرز عند دراسة نتائج «تسييس المذهب» تقود إلى تباعد بين مجموعة «التصرف» والمقصود بها: المجموعة السياسية التي تمسك بزمام الطائفة وبين المجموعة الكبيرة التي تم الاتصال بها وتحشيدها من موقع السمة الأصلية (المذهب)، حيث يحصل تباعد تدريجي بين المجموعتين كلما اقتربت مجموعة «التصرف» من التفكير في المساهمة في المشروع الوطني، فتخسر بذلك بحرها الذي تسبح فيه وتتكسر مجاديفها الأصلية وتنحسر مقدرتها على التأثير مقابل الأصوات الأكثر تطرفاً من داخل الهوية (الطائفة)، وتتحول مجموعة «التصرف» من قائدة إلى منقادة، وتتورط في تناقض داخلي بين الهوية الخاصة بالمجموعة الكبيرة (الطائفة) وبين أهداف مجموعة «التصرف» التي تعتمد على تلك الطائفة، وهذا الحديث ينطبق تماماً على حالة قياديي التيار الشيرازي الذين حاولوا الدخول في إطار مشروع الاندماج الوطني من دون التخلي عن البعد المذهبي في مشروعهم السياسي فخسروا على الجهتين كما سنوضح ذلك بالتفصيل.

لكن الأخطر هو في ما بعد مشروع «تسييس المذهب» وإنجاز صناعة الجماعة الطائفية، أي عند استكمال دورة التخصيب النهائي

للجماعة وتحويل وعي الأفراد الطائفي إلى طائفية، ما يجعلهم في صورة مذهب سياسي، لهم مصالح مشتركة، اجتماعية وسياسية واقتصادية تختلف عن بقية الطوائف، ـ وهذا يتم حين تختار الطائفة اختياراً متروّياً مدروساً، أن تلقن المطالب السياسية تلقيناً مبنيّاً على أساس الفروق المذهبية ـ فلا يعود هناك من خيار عقلاني مصلحي سوى اختيار زعماء الطائفة.

تتضائل الفرص المتاحة لأبناء هوية وطنية أكثر بعد أن تترسخ فكرة «تسييس المذهب» و«مذهبة السياسة» على أرض الواقع بحيث لا يستطيع الفرد أن يبارح موقعه داخل أسوار الطائفة بسهولة، فهي تحدث من أعلى كما أسلفنا، فتنحصر خيارات الفرد بين الجماعات المتجاورة والمعرضة دائماً للإصابة بالجروح المباشرة في حالة الصراعات المذهبية، فتضمحل بينها بذلك الأواصر المبنية على التجاور والاختلاط والتشارك لتنتهي إلى فرز طائفي، يكون أقصى نجاحاته بناء محاصصة طائفية وحضيض فشله دعوات انفصالية وحروب طوائفية كما هو الحال في لبنان والعراق.

وتقف هذه الهوية المُصنعة من انتماءات فرعية مذهبية من قبل جماعة «التصرف» كما من جماعة السلطة السياسية على أعتاب الدولة الحديثة في مساعٍ قد تكون جدية وصادقة، لكنها لم ولن تنجح في معالجة المشكلٍ الطائفي أو في بناء الهوية الوطنية الجامعة؛ لأن المشكلة بنيوية في نواة الهويات المتنافرة والمتناحرة وقد تجاوزت بفعل الوقت والتحريض المتواصل الحاجة إلى علاج تجميلي إلى حتمية إجراء عملية جراحية لهوية الدولة.

نساجل، في هذا الكتاب، فكرة مفادها أن الشيعة لم يكونوا جماعة سياسية قبل بروز الحركة الشيرازية في المنطقة الشرقية، ولم تكن السياسة حاضرة في الخطاب الديني أصلاً، وكان النشطاء الشيعة منضوين ضمن الحركة الوطنية بتياراتها القومية واليسارية، لكن التيار الحركي الديني أعاد تركيب عناصر الهوية الشيعية، وراح يخاطب

الناس عبر انتمائهم الأصلي من أجل القيام بعمل سياسي جماعي، لا يمكنه أن ينجح ولا الناس أن تتحرك من دونه، وذلك لرسم حدود فاصلة مع الآخرين، وعليه فقد عزز التفاخر بالانتماء المذهبي حالة مقابلة عند الآخر.

من كان يتزعم قيادة الحركة المطلبية في القطيف، منذ تأسيس الدولة الحديثة، هم الوجهاء الذين في غالبهم هم إما تجاراً وإما بيروقراطيين في جهاز الدولة، لكن تسييس المذهب من قبل الشيرازيين حوَّل المذهب الشيعي إلى عقيدة سياسية أثرت تأثيراً حاسماً في المشهد الاجتماعي في القطيف وفي السعودية عموماً، ولأن المذهب أصبح سمة التميز الأولية للمجتمع القطيفي، فإن المساجد والحسينيات والقادة الدينين صاروا يؤدون دوراً سياسيّاً يتميز بالتأثير البالغ، وبعد نجاح الحركة في تسييس المذهب فإن مَن كان يشتكي من التهميش الديني والسياسي لسكان منطقة القطيف قد أُضيف عليه عبء تحمل التمييز الاجتماعي الذي أنتجه تسييس المذهب الشيعي بعد الثورة الإيرانية في مقابل مذهب الأكثرية الذي سيّسته الدولة من جهة أخرى.

ما يمكن قوله، هنا، إن هذا التيار الديني، بإعادته ترتيب عناصر الهوية الشيعية من خلال وضعه للسياسة عنصراً أساساً في تركيبتها، قد سيَّس المذهب الشيعي وحوَّل الشيعة إلى جماعة سياسية تعيش في السعودية، لكنها جزء من أمة إسلامية عموماً، وشيعية خصوصاً، وهي عمليّاً تنتمي لكتلة شيعية كبرى في المنطقة تنتصر للمظلومين من أبنائها لكي تقيم دولة العدل من بعد هدم دولة الجور، وإذا كان هدف هذا التسييس هو رفع حالة الغبن التي كان الفرد الشيعي يشعر بها نتيجة التهميش السياسي والاضطهاد الديني، فقد ألحق بها البعد الاجتماعي، مما أدى إلى توسيع الهوة بين الفرد الشيعي وبقية المواطنين الذين في معظمهم يشتكون التهميش السياسي والضنك الاجتماعي وتغول الأخطبوط الديني في الحياة العامة، وعزز الحالة الانعزالية عند الشيعة اجتماعيّاً عن محيطهم الوطني.

هذه الحركة الدينية بتسييسها للهوية الفرعية (تسييس المذهب) وخلافاً لإرادتها قد ولّدت نقيضها، فمن كونها حركة إنقاذ وتحرير للفرد الشيعي تحولت إلى حركة سجنته في محيطه الخاص، واستفاقت من سكرة الثورة لتتحول من كونها حركة أممية تحمل مشروعاً ثوريّاً للجزيرة العربية إلى كونها حركة مطلبية طائفية تطالب بحقوق الفرد الشيعي في الدولة السعودية، وقد بدا ذلك واضحاً من خلال تفاوضها مع الحكومة السعودية ثم في شروطها وقبولها بالعودة إلى البلاد، وقد أنتجت هذه العملية الممنهجة سياسات هوية تنحصر بين المحاصصة الطائفية بصفته أفضل منتج لها، أو تحالف أقليات في مواجهة أقلية مستبدة، أو من خلال التفكير في الانفصال باعتباره خياراً خلاصيّاً في أقبح وجوهها.

هذا التسييس للمذهب أفرز سياسات تعريف الفرد الشيعي لذاته بصفته شيعيّاً، فقابله تعريف الآخر لذاته بصفته سُنيّاً، مما خلق تنافر حاد بين الأفراد في المجتمع الواحد، وقد ساهمت بشكل كبير في دعم هذا التنافر حالة الصراع التي خلقتها «مذهبة السياسة» بين أكبر دولتين في المنطقة (إيران والسعودية)، في محاولاتهما احتكار تفسير الدين، وادعاء حماية المذهب وأهله من أعدائهما المحتملين، ولهذه المذهبة تجلياتها على التحالفات الإقليمية للدولتين وعلاقتها مع القوى السياسية في المنطقة، وكذلك في السجالات الإعلامية بين إعلام إيراني يتبنى الدفاع عن «قضايا الشيعة» في مقابل إعلام سعودي يدافع عن «قضايا السُنة» في المنطقة.

سنستعرض في الفصول اللاحقة تاريخ الحركات الدينية في المجتمع الشيعي ونتناول آثار «تسييس المذهب» في الواقع الاجتماعي والسياسي في المملكة، والتحولات الفكرية التي جرت خلال هذه المدة، وانعكاس سياسات الهوية الطائفية على المجتمع القطيفي بتياراته الدينية والسياسية وعلى العلاقة بالآخر، من خلال قراءة التاريخ منذ الانتفاضة الأولى ١٩٧٩م وصولاً إلى الانتفاضة الثانية والاصطدام

بالحائط في عام ٢٠١١، وسنسعى إلى الخروج بخلاصة أولية لعلاج الحالة الطائفية في السعودية وما أنتجه «تسييس المذهب» و«مذهبة السياسة» من أضرار على الهوية الوطنية.

رابعاً: قدرية المظلومية

السردية التاريخية لتشكل الجماعة الشيعية تصورهم مظلومين منذ وقت مبكر في الإسلام، أي منذ سُلِبَ الإمام علي بن أبي طالب (عليه السلام) حقه في خلافة رسول الله (صلى الله عليه وسلم)، وقد تجلت المظلومية في أكثر صورها مأساوية عند مقتل الإمام الحسين وأهله وأصحابه على يد الحاكم الأموي يزيد بن معاوية، وهي مظلومية مستمرة من قبل السلطات المتعاقبة، ولأن قضية الإمام الحسين (عليه السلام) هي حجر الزاوية في الخطاب الشيعي العام وهي من أهم المؤثرات النفسية في الذاكرة الشيعية، فقد تطورت المظلومية تاريخيّاً عبر الخطب الموسمية التي تُلقى على مسامع الحاضرين في ذكرى عاشوراء (مقتل الإمام الحسين)؛ لتتحوّل المصيبة من حادثة تاريخية مفجعة للمسلمين جميعاً، إلى حالة مظلومية خاصة بالشيعة، وإلى مظلومية قدرية مصاحبة للفرد الشيعي منذ ولادته وحتى مماته، بكل ما يحتوي هذا الشعور من تبعات على سلوك الفرد ومواقف الجماعة وقراراتها.

ساعد على تعزيز نشأة هذه الحالة وجود الفرد الشيعي ضمن أقلية خائفة ومقموعة في فترات طويلة من تاريخ الحكم الإسلامي، لذا نلاحظ أن الجماعات الشيعية في الدول التي يشكل فيها الشيعة أقلية ليست على وئام مع حكوماتها عادةً، وغالباً ما تكون على هوامش المدن وأطراف الدولة بعيداً عن أعين السلطة المركزية. دعمت خصائص الأقلية الوجود المُتخيل للشيعة كجماعة سياسية، فالأقلية، أي أقلية كانت، تتميز بوجود تضامن داخلي يوحدها في مواجهة الأغلبية، أي في الواقع مقابل الأقليات الأخرى، من دون أن يلغي هذا التضامن الوقتي الانقسامات الداخلية بين التيارات الموجودة داخل الطائفة نفسها كما سنلاحظ في بقية فصول الكتاب، لكن هذا التضامن

يبرز بشكل أكبر ويتحول إلى عامل موحد للجماعة عند الأزمات الاجتماعية السياسية التي تهدد وجودها داخل الدولة، فالحفاظ على التمايز الثقافي والديني لا يشكل مادة صراع في حد ذاته، في الحالة الطبيعية، ما لم يُزوَّدْ بعتاد أيديولوجي سياسي يؤججه، وهذا التأجيج يحصل بفضل «تسييس المذهب» من قبل التيارات الدينية وبفضل «مذهبة السياسة» من قبل الدولة (السلطة) فيتحول التمايز الثقافي بين الأقلية والأغلبية إلى حرب إلغاء، ونكران لوجود الآخر وتالياً لحقه في التعبير عن ذاته وعن خصوصيته الدينية والثقافية، ومما يزيد المشكلة تعقيداً هو التفكير في تحالفات خارجية يُتأمل منها تقديم الحماية للأقلية في حين هي تُحدث العكس، عندها تبدأ السلطة المستبدة تبرر اغتصابها للسلطة السياسية وتهميشها للآخرين ثقافيّاً ودينيّاً بحجة حماية الأكثرية من التدخل الخارجي.

إن هذا التمايز الثقافي والديني هو حالة طبيعية وحق بدهي للأقلية وهو المعبر عن وجودها، لكنه يتحول إلى مادة اشتعالية مفجِّرة للأزمات بعد أن يجد له حاضنة سياسية تهتم بتفخيخ الجماعة أيديولوجيّاً والحفاظ على ديمومة التمايز بغرض تحصيل مكاسب سياسية واقتصادية، لتجد السلطة (الأغلبية) لنفسها مسوغاً «شرعيّاً» تقصي من خلاله الأقلية وتهمشها بمبررات دينية صرفة لكن بغلاف سياسي، مع أنه في الوضع السعودي ولد المبرر مع ميلاد الدولة السعودية في يوم واحد، بسبب التعاقد التاريخي بين الشيخ والإمام المؤسس للدولة، واعتماد الوهابية السلفية التي تبرز باعتبارها حالة إقصائية هويةً للدولة.

يقول برهان غليون في كتابه **المسألة الطائفية ومشكلة الأقليات**: «ليست المشكلة الأساسية التي تستحق المناقشة هنا هي مسألة توجه الأقليات الدينية العربية إلى التمايز وتكوين طوائف مستقلة تطمح إلى الحفاظ على ذاتيتها، فهذا الطابع التاريخي والمنطق لوجود كل أقلية اجتماعية وإلا فقدت كونها أقلية ولم يعد هناك مشكلة. تبدأ المشكلة الحقيقية عندما يصبح لهذا التمايز الثقافي وجود سياسي

مميز، أي تصبح الأقلية أو الطائفة حزباً سياسيّاً وقناة للسلطة»[١٠].

تمزج نفسانية الفرد الشيعي بين الشعور الأقلوي وبين قدرية المظلومية، فتخلط بين الخوف والتوجس من الآخر وبين شعور التفوق ورغبة التمرد عليه. فالمظلومية التاريخية لبعض أهل بيت الرسول (ﷺ) بفضل التعبئة الموسمية تحولت إلى مظلومية قدرية ملتصقة بالفرد الشيعي، أو إلى مرض يرثه الإنسان معه منذ ميلاده، ومقولة «ما منكم إلا مقتول أو مسموم» التي تتحدث عن أئمة أهل البيت (عليهم السلام) هي عبارة غير دقيقة وتندرج ضمن «اختراع التقاليد» وتزخيم فكرة المظلومية. هذا الخطاب بحيويته وتمرده وغناه التاريخي المستمد من واقعة كربلاء، قد أنجب مظلومية سرمدية تمشي مع الإنسان كظله وترافقه أينما حل أو ارتحل. أكثر من ذلك، فأحد نتائج خطاب قدرية المظلومية تغذية النظرة الشوفينية للذات على حساب الآخر المتفوق بظلمه لا بكفاءته، وأن الآخر يصعد عتبات المناصب العليا في جهاز الدولة على أكتاف مذهب الأغلبية، ولأن العالم قد أصبح بعد هذه الحادثة منقسماً بين معسكرين: معسكر يزيد ومعسكر الحسين، فإن الذاكرة الجماعية لا تتوانى عن تقديم صورة نمطية وسلبية جدّاً عن الآخر، كما تقدم تفسيراً متماسكاً وأحادي الجانب لبداية الصراع وتطوراته في مراحله المتعددة بصورة مبسطة وانتقائية وتطرح الأمور بشكل أبيض أو أسود، أو «نحن وهم» مختصرةً كل الانتماءات الأخرى.

يقول صموئيل هانتنغتون في كتابه **صدام الحضارات** إنّ «جميع الذين يبحثون عن هوية وعن وحدة إثنيّة يحتاجون إلى أعداء». وبفرضية أزلية العداء للشيعة، لمجرد كونهم شيعة، تترسخ فكرة التعايش مع الصراع والعيش كـ «ضحية»، ويسود اعتقاد المظلومية أكثر فأكثر بين الناس، من خلال نفخ أيديولوجي سياسي مكثف في روح

---

(١٠) برهان غليون، **المسألة الطائفية ومشكلة الأقليات** (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ٢٠١٢).

الشعائر الدينية، فيُختصر الإنسان المستقيم والحائز على رضى الله في الإنسان المظلوم حصراً، المظلوم المنتصر دائماً على الظالم، إن كان عاجلاً في الدنيا أو آجلاً في الآخرة، المهم ألا يخرج الإنسان من دائرة المظلومية حتى لا يحيد عن «خط أهل البيت».

إن عقلية المظلومية بصفتها قدراً لن تكتفي بالانكماش، إنما تُنَمِّي نظرة خاصة تجاه مجتمعها الخاص الذي يقود بدوره صراعاً نهائيّاً وظهره إلى الحائط، فتقود هذه النتيجة إلى بلورة معتقدات اجتماعية تدور حول الآتي: «الظهور بمظهر المظلوم دائماً، صنع صورة إيجابية عن الذات الجماعية، عدالة الأهداف، ونزع الشرعية عن الخصوم ومحو إنسانيتهم»[١١].

لكن نحت ثقافة المظلومية في الوجدان الشيعي ليست هدفاً بذاتها لدى الجماعات السياسية داخل الطائفة الشيعية، بل للمظلومية وظيفة أساسية، هي استنهاض الفرد للعمل السياسي المنظم (الفرد الرسالي كما تصفه أدبيات التيار الشيرازي)، وتبرير الاصطفاف الطائفي، ومنح فكرة المصير المشترك للجماعة مشروعيةً، وستر عورة الخطاب السياسي الانفصالي أو المُحاصصي بورقة المظلومية، وذلك بالعمل على صناعة هوية خاصة بالشيعة وخطاب سياسي عام يحتوي الجماعات الشيعية حول العالم في مشروع دولة إنقاذية تمهيدية ومن دون الحاجة إلى مشاركة الآخرين.

إن قضية الإمام الحسين قضية أمة إسلامية تعرضت لجور وظلم كبير حينما سُلبت إرادة الأمة وتحول الحكم إلى ملك عضوض وتسلّط المستبدون الفاسدون على الأمة، وهي من أعدل القضايا في التاريخ الإسلامي، وهي قضية إصلاح وتغيير لواقع الأمة الفاسد تتجسد في قول الإمام الحسين «ما خرجت أَشِراً ولا بطراً ولا ظالماً ولا مفسداً وإنما

---

(١١) دانئيل بار طال، **العيش مع الصراع: تحليل نفسي اجتماعي للمجتمع اليهودي في إسرائيل** (القدس: دار الكرمل، ٢٠٠٧).

خرجت لطلب الإصلاح في أمة جدّي»، لكن ما يحصل هنا هو تحويل قضية الحسين من «قضية أمة» إلى «مظلومية طائفة»، وتجاوز بيّن للقضية التاريخية بأبعادها الشاملة، واستغلال المأساة لمآرب سياسية عن طريق احتكار المظلومية وسلبها من الآخرين، وتظهر المظلومية في فكر الحركات السياسية الشيعية سمةً يمكن استثمارها في إعادة تركيب الهوية الشيعية التي تقود إلى تسييس المذهب، يجري ذلك عبر التركيز على قضية مقتل الإمام الحسين (عليه السلام) وتأطيرها بمجموعة من الرثائيات وبشكل متواصل بما يضمن سرمدية المظلومية في العقل الجماعي للشيعة، ويتم ذلك على لسان خطباء متمرسين في مخاطبة المستمعين يعرفون أعمق نقطة يمكن الوصول إليها في صميم مشاعرهم ويعملون على تحريكها، إما بشكل مُتعمد أو بشكل عفوي نتيجة توارث الخطاب الشفهي من دون التفكير في نقده أو تجديده كي يتناسب مع تطور الفكر الإنساني عموماً، ومع الإقرار بوجود قراءات نقدية مهمة من عدد من علماء الشيعة للخطاب التقليدي على المنابر الحسينية، إلا أن التيارات المعتمدة على تسييس المذهب استثمرت الحالة التقليدية وعززتها، وذلك من أجل خلق جماعة خاصة من خلال استثمار قضية تاريخية تُستحضَر لخدمة أهداف سياسية محضة، فيعطي بذلك الشيعي لنفسه الحق في البقاء في خندق الخير مقابل خندق الشر من خلال تطوير البنية التحتية النفسية والاجتماعية بواسطة المواقف والمعتقدات والمشاعر المكوَّنة حول العلاقة مع الآخرين، منطلقاً من مبدأ أحقية المظلوم في رفض الظلم وضرورة الثورة عليه في تحديد الخير والشر، الحق والباطل، ليصبح الصراع هنا مع الآخر شموليّاً وعلى مستوى جميع الجبهات، وينتج من هذا تناقض بين جماعتين، إحداهما تُسَيِّس المذهب، والأخرى تمذهب السياسة، وهذا ليس اتهاماً للطرف الأضعف المتمسك بهويته الثقافية وبجذوره الدينية، فعلى الضفة الأخرى، من الحرب المستترة، دولة قوية تعتمد هويةً تسعى إلى تذويب الثقافات ومحو تراث الجماعات باستخدام خطاب الدولة الرسمي، الذي يتمظهر على شكل فتاوى دينية أو كتابات إعلامية وخطابات سياسية في تعزيز

عقلية الصراع الأبدي بين الجماعتين السُنية والشيعية، ولأن تراث الشيخ ابن تيمية كما نقله الشيخ محمد بن عبد الوهاب يحمل مضامين تغذي هكذا صراع طائفي؛ فإن تكوين كتلة وطنية تحمل همّ إصلاح المنظومة كاملة ليس بالمهمة البسيطة، فالحالة القائمة قادرة على ضمان ديمومة الصراع الطائفي.

خامساً: إنتاج الطائفية

الحديث عن انفجار الهويات الفرعية ـ الطائفية والعشائرية والمناطقية ـ وتضخمها بهذا الشكل هو حديث في غاية الأهمية عربياً، حيث نرصد تحول الانتماء المناطقي والمذهبي والقبلي إلى أيديولوجيات قائمة بذاتها، وهو أمر ليس جديداً ولا غريباً في الواقع السعودي ولا في المشرق العربي بصفة عامة، والحاصل أن هذه الحالة من سيادة اللغة والمفاهيم الطائفية والجهوية في المنطقة تصعد وتخفت تبعاً للأوضاع السياسية في المنطقة، وتسهم «مذهبة السياسة» كما «تسييس المذهب» في إيجاد حالة من الاحتقان الطائفي المستمر، وفي إعادة إنتاج الصراع الطائفي على مدى العقود الماضية.

يمكن القول إن الحالة الطائفية أخطر بكثير من الحالة المناطقية والقبلية، إذ تنحصر الحالة القبلية والمناطقية في أطر محلية في العادة، في حين توصف المسألة الطائفية بأنها عابرة للحدود، وما إن يحصل إشكال طائفي في بلد ما حتى يؤثر سلباً في المنطقة بأسرها ونرى انعكاساته في كل المجتمعات التي تحوي تنوعاً مذهبيّاً (وحتى تلك التي لا تحوي تنوعاً)، وهو ما يجعل المسألة الطائفية مقدَّمة في أي نقاش على كل مسألة فئوية أخرى.

حالة الاحتقان الطائفي المستمرة تفرض الحديث عن مفهوم الطائفية وأسباب تزايد الاحتقان وما يفرزه، وبعيداً عن إعطاء تعريفات محددة للمصطلح المتغير عبر الحراك الاجتماعي التاريخي، يمكننا تقديم ما يميّز مصطلح الطائفية هنا ويحدد صفاته في الحالة الراهنة،

وعلى الرغم من التداول المستمر للمصطلح على مستوى الممارسة الحياتية وعلى مستوى الخطاب الثقافي والإعلامي في منطقتنا العربية، إلا أن بعض المغالطات تحيط بهذا المصطلح، كما إن بعض الممارسات الطائفية تحصل من دون أن يتنبه كثيرون لكونها تنتمي إلى الحالة الطائفية التي نتحدث عنها.

لا بد من تأكيد كون الانتماء المذهبي لا يعني الطائفية بالضرورة، لذلك يجدر بنا القول إن الطائفية هي: استثمار للانتماء المذهبي ضمن جماعة عصبوية ينتمي إليها الفرد بغض النظر عن درجة تدينه أو فهمه لهذا المذهب على الصعيد الفكري والروحي، وبالتالي هي لا تختلف كثيراً عن التكوينات العشائرية والقبلية إلا في عنوانها العام الذي يتخذ من الانتماء المذهبي شعاراً جامعاً لأفراد الجماعة يميزهم عن الجماعات الأخرى (الطوائف الأخرى)، وفي تقديمها لرجال الدين في غالب الأحيان حراساً للجماعة على غرار شيوخ القبائل، وإن كانت المسألة أكثر تعقيداً مما تبدو بما يجعل حراس الطائفة وقادتها يكونون في بعض الأحيان من العلمانيين.

الطائفية إذاً هي عشائرية تتلبس بلبوس الدين والمذهب، وهي تأكيد قيم التعصب الجاهلية التي نادى الدين بالتخلص منها، وهي تالياً تُناقض جوهر الدين والتدين وإن اتخذت منه شعاراً لحركتها في المجتمع والسياسة، لذلك يصح القول إنه كلما ارتفع منسوب الطائفية في وسط ما قلّ منسوب التدين، وإن كثيراً من الطائفيين خارجون على قيم الدين والأخلاقيات وإن تستروا بلباس ديني، ويمكن ملاحظة الأساليب المستخدمة في الصراعات الطائفية التي تتنافى مع أبسط المبادئ الدينية للتأكد من صحة هذا القول.

إن تسييس الانتماء المذهبي يحوّل الجماعة المذهبية إلى كتلة سياسية تتحرك في الفضاء العام لتحصيل مصالحها، ومن هنا نلحظ تغييب التمايزات بين الأفراد المنتمين إلى الطائفة، بل تجمع الأضداد والتناقضات داخل هذه الجماعة، فمثلاً يجتمع الغني الفاسد والفقير

المحتاج ضمن عصبوية طائفية واحدة، وكذلك يجتمع العلماني مع الديني على الرغم مما بينهما من اختلاف فكري، ولا يمكن أن يكون هذا تجمعاً نابعاً من قيمة تسامح، لأنه في الأصل تجمع يؤكد العصبية في مواجهة الجماعات الطائفية الأخرى. يشير هذا الأمر إلى أن المولود في طائفته يصبح أسيراً لمنطق الطائفة، وفي الغالب لا يختار أبناء الطوائف طوائفهم بل يولدون على هذا الأساس؛ إذ إنها هوية تأتي بالولادة كما أسلفنا، وهو ما يعزز منطق العشائرية على حساب فكرة المذهب القابلة للنقاش والتفكر، ويقود هذا إلى استنتاج مفاده أن فكرة الطائفية تقمع خيارات الفرد الأخرى وتحصره في الإطار الذي تريده الجماعة الطائفية وضمن الخيارات التي تختارها.

ومن خلال اعتبار الطائفية تعبيراً عن فكر جماعة عصبوية ترفع شعار الانتماء المذهبي بوصفه ثابتاً يجمع أفرادها، يمكن رصد نماذج للممارسات الطائفية التي نشهدها والتي تتجاوز ما تم التعارف عليه عادةً في توصيف الممارسة الطائفية، فقد تعوّد الناس وركّز الإعلام على الممارسة الطائفية الفجة والواضحة لتصبح المرادف الموضوعي لمفهوم الطائفية في الأذهان، وهي تلك القائمة على رفض الآخر صراحةً والتحريض عليه وعلى كراهيته سواءً تم ذلك من خلال خطاب ديني مذهبي أو من خلال خطاب سياسي، وعلى الرغم من كون هذه الممارسة الأكثر فجاجة ووقاحة في التعبير عن التوجه الطائفي إلا أنها ليست سوى رأس جبل الجليد الذي يُسلَّط الضوء عليه، ولا يمكن أن تختزل هذه الممارسة المسألة الطائفية في مجتمعاتنا، إذ إن الممارسات الطائفية تتنوع في درجات حدتها وخطورتها، لكنها تصب في المفهوم ذاته مهما تباينت في مظاهرها.

يمكن أن نطلق على الممارسة الطائفية الفجة والواضحة مسمى «الطائفية الخشنة»، لنقوم بتمييزها عن نوع آخر من الطائفية هو «الطائفية الناعمة» التي تتمثل في تعريف الذات والآخرين على أساس الانتماء المذهبي، والتمحور حول الانتماء للطائفة في التفكير واتخاذ المواقف والتحرك في المجالين الاجتماعي والسياسي، وهي هنا لا

تتخذ موقفاً حادّاً من الآخر المختلف في اللغة والخطاب بالضرورة، لكنها في نهاية المطاف تتبنى الهوية المذهبية بوصفها هوية رئيسةً تؤدي الدور الأبرز في تفكير الأفراد (والجماعة) وسلوكهم في الجوانب الحياتية المختلفة.

إن الطائفية الناعمة والطائفية الخشنة نتيجتان لمشكلة واحدة هي تسييس الانتماء المذهبي، سواءً حصل هذا التسييس في هوية الدولة أو في هوية التشكيلات الاجتماعية القائمة، وعدم الالتفات إلى مشكلة الطائفية الناعمة سبب رئيس في غياب التقييم الجيد للمسألة الطائفية ومسبباتها، فالتراشق الطائفي المباشر ينطلق أصلاً من تعريف الذات أولا بالهوية الطائفية. وما تصنعه الطائفية الناعمة هو الأساس للمُشْكِل الطائفي عبر إقامة الحواجز والحدود بين الجماعات المذهبية وتقديم الأفراد أنفسهم رعايا للطوائف في غياب الدولة الحديثة التي تحمل قيم المواطنة.

تشكّل الطائفية الناعمة أسلوب مقاربة كثيرين للمسألة الطائفية ممن يدَّعون رفض الطائفية، وهنا تظهر بالفعل مشكلة تعريف الذات مذهبيّاً والتمحور حول الانتماء المذهبي في مقاربة القضايا المختلفة، ويمكن أن نمثّل على ذلك بنموذج «الطائفي الطيب»، وهو المعبر في خطابه عن حالة من التسامح تجاه الآخر المختلف مذهبيّاً من باب معاملته معاملة «أهل الذمة»، أو تصنيفه بأي شكل مواطناً من درجة ثانية يُتكرَّم عليه بالتسامح مع معتقده، أو عبر تأكيد عدم وجود مشكلة مع الآخر المختلف مذهبياً وتأكيد، ضرورة تسليمه بقيادة «الطائفي الطيب» للدولة والمجتمع، في الوقت ذاته؛ لكونه الأقوى أو الأكثر تعداداً أو الأشرف نسباً أو الأصح مذهباً وطريقة، ويقدم «الطائفي الطيب» هذا التسامح على قاعدة أنه مواطن أكثر من الآخرين، وله في الوطن أكثر مما لهم، مما ينسف مفهوم المواطنة الحديث.

ما يقدمه «الطائفي الطيب» هو تكريس للحالة الطائفية في مجتمعاتنا عبر الدعوة إلى تعايش الطوائف، وهذا المفهوم على عكس

ما يفهم بعضهم هو مفهوم طائفي صرف ينتمي إلى تصنيف «الطائفية الناعمة»، فهو يشدد على وجود طوائف تتعاطى مع بعضها بوصفها كيانات مستقلة وذات طابع سياسي، ويلغي مواطنة الفرد ليحصره ضمن التصنيف الطائفي ويحدد حقوقه وواجباته في هذا الإطار، ويكرس وجود مكونات ما قبل الدولة (الطوائف والعشائر) كيانات فاعلة وحيدة في الساحة يجري التفاهم بينها على إطار معين ينظم تقاسم الحصص والمنافع، يقود هذا لاحقاً إلى تكوين الحالة المعروفة بالطائفية السياسية.

من المهم ملاحظة كون الطائفية مُوَلِّدَة لمجموعة من العصبيات الصغيرة والضيقة، التي تصل إلى انقسام الجماعة الطائفية على نفسها في سياق التنافس على زعامة الطائفة عبر محاولة احتكار الحقيقة الإيمانية أو عبر المزايدة في حب الطائفة والدفاع عنها، وقد كانت ترجمة هذه المسألة على سبيل المثال في الاقتتال الشيعي/الشيعي في العراق بعد الاحتلال، وكذلك في الاقتتال السني/السني هناك، كما نجد أمثلة كثيرة في السعودية والخليج على التنافس الحزبي بين مجموعات طائفية على زعامة الطائفة، ومزايدات بعضها على بعض في الإخلاص للهوية الطائفية أو العداء للطائفة الأخرى رغبة في التجييش وكسب مزيد من الشعبية في المنافسة القائمة داخل الطائفة.

وكما إن الطائفية تلغي التمايزات القائمة بين أفراد الطائفة، وتضعهم جميعاً في سلة واحدة، وتوجههم وفقاً لمصالح الطائفة، فإنها أيضاً تلغي أي سياق فكري متماسك ومنسجم مع ذاته في الخطاب الاجتماعي والسياسي، وكما تجمع أضداداً ومتناقضات داخل الطائفة، فإنها تطرح متناقضات في خطابها لا يعبّر عنها سياق فكري واضح ومتماسك، فتظهر ازدواجية واضحة في الآراء والأفكار والمواقف من الأحداث المتلاحقة، بما يلغي المبادئ والقيم الفكرية ويجعل حركة الطائفة معبِّرة عن براغماتية مفرطة لا تستند إلى أي معايير فكرية أو أخلاقية أو مبدئية في مقاربة الوقائع والأحداث، فالمهم هو تطويع

السياقات الفكرية المختلفة لخدمة مصلحة الطائفة وإن أنتجت تناقضات صارخة.

إن وجود كيانات طائفية تدخل العملية السياسية، بشكل أو بآخر، وتصبح فاعلة في المطالبة بحقوق أو بنفوذ أو في المجمل بالتعبير عن آراء أو أفكار أو تصورات معينة للمسائل الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والثقافية هو النتيجة العملية لغياب الاتحادات التعاقدية، حيث لا وجود لمجتمع مدني فاعل وقوي، ولا وجود لدولة حديثة تقوم على وجود مؤسسات حقيقية، وبناءً عليه لا وجود لأحزاب أو هيئات أو نقابات تشكل قوى اجتماعية وسياسية تدمج أبناء المجتمع وتصنع روابط جديدة ضمن حيِّز خاص ومستقل عن حيِّز مكونات ما قبل الدولة. إن ما يحصل هو العودة إلى حضن الطائفة، والتفكير بمصلحتها الخاصة لا بمصلحة المجتمع كُلّه، وهذه التجزئة في التفكير بالحقوق والمصالح يفسرها تغييب آليات حديثة يمكن من خلالها التفكير بشكل كلي في قضايا المجتمع المختلفة.

مع ذلك لا يبدو حل المسألة الطائفية في المشرق العربي مستحيلاً، والقول بوجود حتمية تاريخية لتفشي الطائفية في مجتمعاتنا، أو الاعتقاد بأنها قدر لا مفر منه هو محاولة تبريرية لفشل الدولة والنخب الفاعلة فيها في إنتاج هوية وطنية جامعة، بل تَعَمُّدها في كثير من الأحيان إيجاد المماحكات الطائفية من أجل دوام التحكم والسيطرة. العودة إلى الأصل السياسي للمشكل الطائفي والحديث عن تكوين الدولة للأمة الوطنية تضع السلطة السياسية أمام مسؤولياتها التاريخية في معالجة المسألة الطائفية، وهي ليست قضية مستحيلة كما يُخَيّل إلى البعض نتيجة كم الاحتقان الهائل الذي نعيشه في أيامنا هذه، فتوفر إرادة سياسية في التحديث والتطوير وإنشاء كيان وطني يجمع مواطنيه يمكنه معالجة الكثير من رواسب الطائفية في مجتمعاتنا.

إن التعددية المذهبية والإثنية موجودة في مجتمعات بشرية

عديدة، وقد تحولت هذه المجتمعات بعد حروب دموية طويلة - كما في أوروبا - إلى مجتمعات متمدنة لا تجد للهوية الطائفية فيها تأثيراً في الحياة السياسية والاجتماعية، ويتمتع الفرد فيها باستقلاليته وبحرية خياراته، واستناداً إلى هذا فإن من التسطيح القول إن المشكلة تكمن في مجتمعاتنا وتعدديتها، وأن هذه التعددية تقود بالضرورة إلى الحالة الطائفية التي نعانيها.

الحديث عن معالجة المسألة الطائفية يستدعي الحديث عن أصل المشكلة، وهي كما نراها تتمثل في تسييس المذهب ومذهبة السياسة، وهنا لا بد من القول إن الحلول المؤقتة جُربت ولم تنفع، وأن ما يمكنه أن يعالج الأزمة هو مقاربة مختلفة لمفهوم الطائفية وأسبابها، وهو ما يتطلب فَهماً جيداً لمسألة تسييس الانتماء المذهبي التي نتحدث عنها هنا مستعرضين مسارها ومآلاتها.



الفصل الثاني

الشيعة في السعودية:
من العهد العثماني إلى العهد السعودي



أولاً: المدرسة الأصولية والمدرسة الإخبارية

من الضروري العودة إلى المدرستين الأساسيتين التي تنتصب على قاعدتيهما الحالة الدينية للشيعة، وذلك لوضع اليد على الخزان الأصلي للعقائدية والفتاوى الشيعية بشكل عام، ولشيعة السعودية بشكل خاص. تنقسم المدرسة الفقهية في الفكر الشيعي إلى قسمين: **الأولى** هي المدرسة الأصولية (التفكيكية) وقد أسسها المِيرزَا مهدي الأصفهاني (المتوفى عام ١٩٤٦م)، وقد استوطنت هذه المدرسة، في بداياتها في مدينة مشهد الإيرانية. العقيدة الرئيسة لهذه المدرسة الدينية هي: التمييز في التعاطي مع النصوص والاجتهادات فيها وحولها بين صنف المفاهيم والتصورات البشرية وبين المعرفة الربانية المباشرة، والإقرار بأن للفرد الحق في استخدام العقل والعلوم الفلسفية والصوفية في الأولى، وليس له حق استخدامها في الثانية، لأن الأخيرة إلهية المصدر، ولأن ترجمتها للبشر هي وظيفة الإمام المعصوم حصراً، من هنا جاء لفظ «تفكيك» في وصف المدرسة الأصولية، أي من فك الارتباط بين ما يستطيع الفقيه الاجتهاد فيه وما لا يستطيع، وأن الأدوات الآتية: (الفلسفة، والعرفان، والوحي) غير قابلة للاستخدام بصفتها حزمة واحدة، وأن أي محاولة لدمج هذه الأدوات الثلاث ستصل بالمجتهد إلى صورة مُضللة للمضمون الأصلي(١).

أما المدرسة **الثانية** فهي المدرسة الإخبارية التي ظهرت بين

---

(١) روبرت غليف، «الاستمرارية والإبداع في الفكر الشيعي: العلاقة بين الإخبارية والمدرسة التفكيكية،» ترجمة حسن البلوشي؛ مراجعة نجم الخفاجي، مجلة **البصائر** (مركز الدراسات والبحوث الإسلامية في حوزة الإمام القائم العلمية)، السنة ٢٢، العدد ٤٩ (١٤٣٢هـ/ ٢٠١١م).

القرن الثامن عشر وأوائل القرن العشرين في نهاية العصر الصفوي وبدايات العصر «القاجاري» وكانت المدرسة المهيمنة في الوسط الشيعي قبل ظهور المدرسة الأصولية، والتي تستند في فَهمها إلى الأحكام الشرعية على ما جاء في القرآن والحديث النبوي، وما هو مدون من روايات الأئمة الاثني عشر فقط، وتتخذها مصدراً نهائيّاً للتشريع، وترفض فكرة الاستنباط العقلي من القرآن أو السيرة النبوية. بكلماتٍ أخرى: المدرسة الإخبارية تعطي الأهمية لنقل الأخبار والروايات الواردة عن أهل البيت تماماً كما هي من غير تأويل، ولا تعترف للعقل إلا بدور جزئي في تفسير النص، من غير الاعتراف له بالاجتهاد في الوحي، لكنها لا تلغي العقل تماماً كما يدّعي بعض مناهضي هذه المدرسة، فهي لا ترفض الفلسفة والعرفان باعتبارهما أدوات لفهم الحجج الدينية في جانب (الأخلاق، العقيدة)، في ما دون النص الأصلي (الفقه والأصول)، لكنْ ثمة تعديل في وظائف العقل، وتحديد لقواه، فالإخبارية هي دعوة لتخليص الفقه من شوائب الاجتهاد العقلي الذي لحق به[٢].

أسس عماد تلك المدرسة الشيخ محمد أمين الإسترابادي، وأكمل المسيرة من بعده الميرزا محمد الإخباري، وقد اعتبرت الجماعة الإخبارية غيبة الإمام حائلاً دون حصول العدالة الاجتماعية، ولذلك ليس من حق المشاركين في الحياة السياسية بمعناها الواسع حكم الشعب وإصدار التشريعات والأحكام في غياب الإمام، حيث تضع الإخبارية وجود الإمام المعصوم شرطاً أساساً للحكم وللاعتراف بإسلامية الدولة[٣].

يسود اعتقاد لدى كثيرين بأن المدرسة الإخبارية قد اندثرت مع اجتياح السيل الأصولي الذي أتى عبر مدارس إيران والعراق، لكن المُمعن في النظر إلى الساحة الشيعية يجد أن تلك المدرسة لا تزال

---

(٢) المصدر نفسه.

(٣) المصدر نفسه.

تتنفس بين زحام الأصوليين وإن بشكل غير ملحوظ. المدرسة الإخبارية تتكئ على الكتب المؤسِّسَة للمذهب الشيعي وتعتبرها كتبها، وهي ذاتها الكتب المستخدمة من الأصوليين الشيعة: كتاب الكافي للشيخ محمد يعقوب الكليني، وكتاب الشيخ الصدوق ابن بابويه. على العكس منها تماماً نجد أن المدرسة الأصولية تعزز فكرة الاجتهاد ركناً أساسياً راسخاً في مدرستها، والمدرسة الأصولية هي من أنجبت ورعت الإسلام السياسي الشيعي الحديث من خلال نظرية ولاية الفقيه التي تسعى إلى إيجاد دور متقدم للفقيه في الحياة العامة، باعتباره قائداً للأمة ومرشداً لها وممر عبورٍ آمن يمهد لظهور الإمام المهدي المنتظر، ولكي يُبعث المهدي فهو بحاجة إلى دولة قوية قادرة تمكنه من نشر العدل في الأرض بعد أن مُلئت ظلماً وجوراً، وتُسمى هذه الثقافة بالثقافة الإحيائية في الفكر الأصولي.

ضَخَّمت كلتا المدرستين من دوريهما في بناء الفقه الشيعي، واعتبرت كل مدرسة نفسها الأصل ومن دور العقل بوصفه مصدراً للمعرفة ووظيفته وحدوده كانت نقطة الصراع بين المدرستين، أخذ الإخباريون على الأصوليين اهتمامهم بمسألة السلطة التي هي من شأن الإمام، في حين أن دور الفقيه هو نقل علوم أهل البيت كما أخبر عنها الرسول (ﷺ) والأئمة من بعده من دون زيادة أو نقصان[٤].

في ما يخص منطقة بحثنا ـ أي السعوديين الشيعة ـ شَكَّلت المدرسة الأصولية المنبع الأول للفقهاء، وشَكَّل مراجعها ـ وتحديداً في مدينة النجف بالعراق ـ المرجعية الأولى للسواد الأعظم من شيعة السعودية. إن الحديث القادم عن التيارات السياسية الشيعية هو حديث عن تيارات تنتمي إلى المدرسة الأصولية عند الشيعة، وعن المكانة التي يتبوؤها المرجع في التراتبية الهرمية والدور الذي يؤدِّيه في الحياة السياسية.

---

(٤) فؤاد إبراهيم، **الفقيه والدولة: الفكر السياسي الشيعي** (بيروت: دار المرتضى، ٢٠١٢).

ثانياً: المرجعية عند الشيعة

تُشَكِّل العلاقة بين المجتمع والدين مادة ثرية للنقاش، ويتطور النقاش حول طبيعة هذه العلاقة وحدودها كلما تصاهر الدين مع السياسة أو السياسة مع الدين، خصوصاً إذا كانت الدولة تتبنى مذهباً دينيّاً محددا وتسعى جاهدة إلى تمكينه من السيطرة على مفاصل المجتمع من خلال مؤسسات الدولة كالإعلام والتعليم والمساجد والمؤسسات الدينية الأخرى، وتحويله من هوية فرعية للأفراد إلى هوية جماعية تفوق رمزيّاً ومعنويّاً الهوية الوطنية والقومية للدولة.

ولأن الدولة الدينية مذهبية بالضرورة، ولأن الجماعة الشيعية تعيش في دولة اتخذت من المذهب الحنبلي بنسخته الوهابية مذهباً رسميّاً لها، ولأن حجم الخلاف القائم بين المذهبين منذ مئات السنين كبير، فإنّ المشكلة هنا تخرج من حيز الاختلاف المذهبي الصرف إلى الصراع السياسي والتنافر الاجتماعي. خُلَاصة هذه العلاقة المُسيسة للمذاهب أن المذهب تحول إلى هوية سياسية للدولة، وصار واجباً على الدولة رعاية المنتمين إليه رعاية خاصة مُتمايزة عن باقي المواطنين الذين لا ينتمون إلى المذهب، وعلى أبناء هذا المذهب في المقابل تبني سياسة السلطة والدفاع عنها، من باب الدفاع عن النفس. يتحول إذاً المذهب من معتقد محض ثقافي ديني إلى عقيدة سياسية يجب على الجميع الاستعداد للتضحية في سبيل تحقيق أهدافها، والتي هي ليست بالضرورة مُنبثقة من صميم مصالح الأفراد أو الجماعة وقد لا تتوافق مع الثوابت العقدية لهم، مما يضع بعضهم في مأزق أخلاقي يجعله يبحث عن مبرر ديني لِيَطمَئن لموقفه السياسي ويزيل عن كاهله عبء الشعور بالذنب.

وفي إطار الحديث عن الصراعات المذهبية وارتباطها بالصراع الإقليمي الذي يتخذ طابعاً مذهبيّاً تبرز قضية العلاقة بين الشيعة ومراجعهم الفقهية وانعكاس هذا الأمر على علاقتهم بالمجتمعات والدول التي يعيشون فيها، ويبدو التفصيل في هذه المسألة بالغ الأهمية.

تحوز العلوم الدينية على مكانة تفوق العلوم الأخرى في المخيال الجماعي الشيعي، ويُعطي الشيعة أهمية خاصة للفقيه بصفته نائباً عن الإمام المعصوم، وقد لا نجد اهتماماً من قبل المذاهب الإسلامية الأخرى يضاهي اهتمام الشيعة بمكانة الفقيه، وهذه المنزلة التي يعطيها الشيعة للفقهاء ولفتاواهم (الاجتهاد في الرأي) نابعة من مقام الإمامة التي هي أصل من أصول المذهب الشيعي، حيث ينوب الفقيه عن الإمام في توضيح التكليف الشرعي لأتباعه (مقلّديه). يتمتع الفقيه (المرجع) بحسب التراتيبة الدينية لدى الشيعة بأعلى مرتبة دينية يمكن أن يصل إليها عالم دين شيعي، وقد يُفنِي الفقيه حياته في تحصيل العلوم الدينية من دون أن يصل إلى هذه المرحلة، لكن هذه العلاقة بين الفقيه (المرجع) والأتباع (المقلدين) مرت بمراحل من التطور أوصلتها إلى ما هي عليه الآن[٥]، حيث يحظى الفقيه بدور دنيوي حياتي دينيّاً وسياسيّاً، في حين إن الإمام في العقل الشيعي ارتبط حضوره بالوجود والمصير[٦].

أسس الإمام جعفر الصادق، بما جَمَع وما أضاف، عماد المدرسة الشيعية أو ما يُعرف بـ (الفقه الجعفري)، حتى سمي المذهب الشيعي بالمذهب الجعفري نسبةً إلى الإمام نفسه، لكن الإمام جعفر انكفأ عن العمل السياسي، حمايةً وحفاظاً على المكتسب العلمي الذي يعتقد أنه حققه لشيعته. لاحقاً توالى رحيل أئمة أهل البيت وصولاً إلى غيبة المهدي، الإمام الثاني عشر عند الشيعة، ودخل الشيعة بعد الغيبة في دوامة من الهواجس والظنون حول دور الإمامة الدينية. أصبح الشيعة في حالة حيرة وفقدان اتزان على مستوى القيادة، مما انسحب على الخيارات الكبرى التي تحتاج إلى من يتخذ فيها قراراً باسم الجميع. ولأن القيادة في الفكر الشيعي هي مرادفة للإمامة فقد تركزت فكرة الإمامة محوراً للقيادة السياسية والدينية في الذهنية الشيعية، وكان

(٥) المصدر نفسه، ص ٥٠٠.

(٦) توفيق السيف، **نظرية السلطة في الفقه الشيعي** (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٢)، ص ٨٤.

الفقيه خلال مدة وجود الأئمة الاثني عشر مجرد ناقل لمرويات وأحاديث الإمام نفسه أكثر من كونه صاحب رأي خاص، على الرغم من أن هناك من يقول إن بعض الفقهاء كان يجهر برأيه في حياة الإمام، لكنها لم تشكل حالة اجتهاد.

مرت المرجعيّة بمراحل قبل وصولها إلى مرحلة الولي الفقيه، وهي التطور الأخير الذي وصلت إليه نظرية السلطة في الفقه الشيعي في ما يخص علاقة الفقيه بالدولة (بينما تطورت نظريات أخرى لا ترى العلاقة بين الفقيه والدولة وتؤكد ولاية الأمة على نفسها)، حيث كانت المرحلة الأولى عبارة عن نقل المرويات عن الإمام، ثم تطورت إلى فكرة النيابة العامة، وصولاً إلى الولاية المطلقة التي يملكها الفقيه في إيران الآن. من الواضح أن علاقة الشيعة تاريخيّاً بالحكام لم تحمل أي مودة ولطف فقد تدهورت العلاقة أكثر مع رحيل الإمام الحسن بن علي (عليه السلام)، وفرض استلام بني أمية للحكم وما خلفته سياساتهم المناهضة للشيعة والتشيّع موقفاً حازماً عند الشيعة من السلطان، تُرجم برفض الاعتراف بشرعية أي سلطة سياسية أو روحية لا يتزعمها إمام من أهل بيت النبي (عليهم السلام). غاب الإمام وغاب معه التفكير في الوصول إلى السلطة أو المشاركة فيها، واستمرت حالة الهروب من السلطة وتحريم المشاركة فيها وعدم الاقتراب من رجالاتها، إلا في ما تقتضي الضرورة، وسادت فكرة مفادها أن لا شرعية للإمام من غير الأئمة الاثني عشر من سلالة آل النبي (صلى الله عليه وسلم) وما دام الإمام غائباً فالشرعية ساقطة.

في منتصف القرن العاشر الهجري، اجتهد بعض الفقهاء الشيعة لتغيير تلك النظرة الهروبية أو (الانطوائية) سعياً إلى سد الفراغ الذي أحدثته تلك العقيدة الانكفائية، التي تحولت بحكم الزمن إلى أيديولوجيا. سهَّلت حتمية وجود قيادة سياسية في الدولة تقبل مناقشة فكرة المشاركة في الحكم، وعليه وجود سلطة مؤمنة بالمعايير الشيعية للسلطة تحكم شعب هذا البلد أو ذاك، فتبنى العلماء تحصيل المشروعية بواسطة الإذن (النيابة العامة عن الإمام)، والمقصود بالإذن هنا تزكية

يحصل عليها حاكم الدولة عبر من ينوب عن الأمام المعصوم، وقد اختُزلت هذه الإنابة في الفقيه الجامع لشرائط المرجعية الدينية[٧].

جملة من العلماء اشتركوا وساهموا، بشكل أو بآخر، في عملية تظهير المخرج الشرعي لمعضلة العزوف عن السلطة، كان على رأس قائمة هؤلاء العلماء الذين فكروا في ملء الإناء الشيعي بفكر سياسي مختلف عن الفكر السائد في حينه العَلّامة الكَرْكِي، واسمه نور الدين علي بن الحسن العَامِلِّيْ، الملقب بالمحقق الثاني، الذي عاش في العصر الصفوي في الفترة بين (٨٦٨ ـ ٩٤٠هـ) وله فضل كبير في كسر «صمت» الفقه الشيعي عن التعاطي مع قضايا السلطة والسلطان.

قَبِلَ العلامة الكَرْكِي بمنصب نائب الإمام في دولة الشاه الصَفَوِيّ إسماعيل ثم ابنه من بعده. بعد أكثر من قَرْن على رحيل الكَرْكِي ظهر المُلا أحمد النراقي المتوفى عام (١٢٤٨هـ)، الذي وضع اللبنة الأولى لنظرية ولاية الفقيه مع مجموعة من كبار العلماء كالمفيد والمرتضى والطوسي، كان من أهم ما كُتب بهذا الخصوص كتاب الشريف المرتضى (رسالة في العمل مع السلطان). أسس الشيخ أحمد النراقي نظرية ولاية الفقيه التي لم يبقَ فقيه في تلك الحقبة لم يشارك في النقاش حولها سواءً بالمدح والتأييد أم بالذم والرفض.

ابتكر الشيخ كاظم اليَزْدِي (١٢٧٤ ـ ١٣٣٧هـ) مصطلح المرجع، وغرس في رسالته **العروة الوثقى** دور عالم الدين في أعماق الحياة العامة، وهي بذرة مهمة جداً في حياة الشيعة اليومية، لما سيترتب عليها من علاقة بابوية عبر تثبيت وجوب تقليد المُكلِّف لمرجع واحد فقط[٨].

---

(٧) توفيق السيف، **ضد الاستبداد: الفقه السياسي الشيعي في عصر الغيبة** (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٩)، ص ١٧٤.

(٨) **المرجع** في الفقه الشيعي هو: الفقيه الذي يرجع له الأتباع للحصول على رأيه في مختلف القضايا الفقهية (ولا يجوز للأتباع تقليد الفقيه في أصول الدين)، ويعتبر رأيه تكليفاً شرعياً يستوجب على الفرد المقلِّد للمرجع الالتزام به، وللمقلد مرجع واحد يعود إليه في القضايا الفقهية من خلال فتاواه التي تنشر عادة في مجلدات.

نتوقف هنا عند وصف المرجعية ودور كبار الفقهاء من خلال ما ذكره الباحث فؤاد إبراهيم في حديثه حول محورية المرجعية: «إن المرجعية في صورتها الراهنة هي منتج غير تاريخي، بل هي ابتكار شيعي فريد ظهر في القرن الثامن عشر الميلادي، يمثل أحد تجليات النزوع المتزايد داخل الدوائر الفقهية الشيعية نحو تحقيق درجة كافية من النفوذ الاجتماعي في مقابل الدوائر السياسية والتجارية المهيمنة في تلك الحقبة». نستدل من هذا السرد لتاريخ المرجعية على أن الفقهاء لم يكونوا في صلب الحياة السياسية بل دخلوا إليها متأخرين بعد أن استشعروا خطر التهميش الذي كانوا على الدوام يتحسسونه من قِبَل باقي القوى الفاعلة في المحيط الاجتماعي، وهو ما فرض عليهم التفكير واختيار طريقة تحفظ للمرجعية نفوذها ومكانتها وسط العامة.

أطلق الشيخ كاظم اليزدي فتوى «عمل العامي بلا احتياط أو تقليد باطل» وقد صَكّ اليزْدِي بفتواه تلك عقد زواجٍ دائم مع المقلد. لقيت هذه الفتوى استحساناً لدى بعض المرجعيات، حيث ضمنت ربط المرجع والمقلِّد بعلاقة أكثر من توجيهية، إذ هي إلزامية وسرمدية، وقد عارض هذه الفكرة بعض الفقهاء أمثال العلامة محمد مهدي شمس الدين في كتابه **الأمة والدولة والحركة الإسلامية**، حيث عَدَّ مصطلحي «مرجعية» و«تقليد» غير موجودين في أي نص شرعي، وهي ـ أي المرجعية ـ كانت نتاجاً لظروف سياسية لمواجهة تحديات كانت تهدد وجود المذهب، غير أن هذه المعارضة لم تؤثّر في استمرار العلاقة بين المرجع والمقلِّد عند الشيعة.

أسهم المنصب الجديد «المرجع» الذي استحدثه اليَزْدي والمؤسسة الدينية التي عُرِفت لاحقاً بـ «الحَوْزَة» كثيراً في تغيير علاقة المجتمع الشيعي بالفقيه، وفتحت هذه التسمية الباب واسعاً أمام منافسة حادة على الأجدر في الاتباع والأحق بالتقليد وبقيادة الطائفة فقهيّاً وسياسيّاً ليس بين الفقهاء فقط، بل حتى على مستوى الدول التي تقطنها أغلبية شيعية كالعراق وإيران، وبدأ النقاش حول تحديد الأجدر بالاتباع والتقليد، هل هي حكر على «النجف» أم لـ «قم» نصيب منها؟ أرست

تلك العلاقة من ضمن ما أرست المنافسة بين قم والنجف على تثبيت نظرية المركز والأطراف في علاقة الشيعي بالمركز الديني الذي تتبادل قيادته كلٌّ من العراق وإيران، لكن شيعة السعودية ظلوا مرتبطين في غالبيتهم الساحقة بالنجف ومرجعيتها الدينية، ولم يبدأ كسر احتكار مدرسة النجف في الوسط الشيعي إلا في نهاية السبعينيات.

عزفت مرجعية النجف عن الدخول في المجال السياسي، فهي لا ترى أن للفقيه ولاية مطلقة، أي إنه ليس للفقيه صلاحيات الإمام في غيابه، وأن الدخول المباشر للفقيه في الحياة السياسية سينعكس سلباً على نظرة الناس للمرجعية بوصفها زعامة روحية، ومظلة اجتماعية، وعامل وحدة لأبناء الطائفة، وقد تعزز هذا الشعور لدى علماء النجف بعد ثورة العشرين في العراق[٩]، وهو ما يعني أن العلاقة العضوية بين المقلِّد والمرجع لم تترجم في السياسة، ولم تظهر علاقة المرجع بالسياسة إلا بعد إحياء نظرية ولاية الفقيه على يد الشيرازي والخميني، ولم تنعكس نتائجها في الواقع الشيعي السعودي إلا بعد انتصار الثورة الإسلامية في إيران ووصول تيار الإسلام السياسي الشيعي إلى منطقة القطيف والأحساء، وبناءً عليه يخطئ من يتصور أن العلاقة بالمرجعية في العموم، تعني بالضرورة ولاءً سياسيّاً، خصوصاً إذا علمنا أن السياسة مستبعدة من هذه العلاقة في حالة النجف مثلاً، لذلك نحن أمام حالة مشابهة للحالة في الوسط السني: علماءٌ يدخلون العمل السياسي، وآخرون يحجمون عنه، ولكلٍّ أتباع و«مقلِّدون».

ثالثاً: الشيعة في العهد العثماني

تعود أصول الشيعة في القطيف والأحساء (أو منطقة البحرين كما كانت تعرف قديماً) إلى عائلات تنتمي إلى قبائل ربيعة (عبد القيس وبكر بن وائل) بمختلف أفرعهما، التي استوطنت الواحات منذ زمن بعيد، وفي البادية استوطن بنو تميم، ودخلت هذه القبائل الإسلام بعد الرسالة

(٩) إبراهيم، **الفقيه والدولة: الفكر السياسي الشيعي**.

النبوية، وهاجرت إلى المنطقة بعد الإسلام بطون من بني عامر وبني كلاب وغيرهم، كما هاجرت أعداد من عبد القيس إلى العراق[١٠]. هاجرت لاحقاً مجموعات تنتمي إلى قبائل نجد وشمال الجزيرة العربية مثل شمر وعنزة بحثاً عن حياة رغيدة[١١]، واختلطت بالسكان الأصليين واعتنق من لم يكن شيعياً منها المذهب الشيعي (حيث كان المذهب الشيعي سائداً في المنطقة منذ بدايات العصر الإسلامي)، كما إن بعضاً ممن ينتمي إلى القبائل البدوية في المنطقة نفسها اعتنقوا المذهب الشيعي، ما أنتج وجود أبناء عمومة من مذهبين مختلفين في المنطقة نفسها، مثل ما هو حاصل في قبيلة بني خالد التي تنتسب إليها مجموعة من السنة والشيعة من سكان المنطقة الشرقية. أصول الشيعة السعوديين هي أصول عربية من مختلف مناطق الجزيرة، ولم يكن لمنطقتَي القطيف والأحساء احتكاك كبير بفارس، عدا التوافق المذهبي منذ الدولة الصفوية، ونزوح جماعات من الشيعة إلى إقليم «عربستان» في إيران، ولم يعهد السكان الشيعة المحليون استيطان عناصر فارسية في المنطقة، بعكس مناطق الخليج الأخرى كالكويت والإمارات والبحرين وقطر حيث توجد أقليات إيرانية سنية وشيعية[١٢]، والحقيقة أن التواصل بين نجد ووسط الجزيرة العربية وبين واحتي القطيف والأحساء هو التواصل الأكبر الذي لم ينقطع، فظلّت الهجرات قائمة إلى شرق الجزيرة حيث كانت للظروف الاقتصادية التي وفرتها الواحات وموقعها الجغرافي دورها في استقطاب الناس إلى المنطقة، فالزراعة والتبادل التجاري مع بلاد الهند وفارس وكذلك مع الشام كان يضفي على المنطقة قيمة خاصة، كما إننا نذكر في هذا الصدد هجرة «عكسية» قام بها أجداد الإمام محمد بن سعود مؤسس الدولة السعودية الأولى من القطيف إلى الدرعية في وسط الجزيرة العربية، بعد أن كانوا قد هاجروا من وادي

(١٠) حمزة الحسن، **الشيعة في المملكة العربية السعودية**، ٢ ج (بيروت: مؤسسة البقيع لإحياء التراث، ١٩٩٣)، ج ١، ص ٢٦.
(١١) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٨.
(١٢) المصدر نفسه.

حنيفة «موطنهم الأصلي» إلى القطيف[١٣]. ولم تكن الهوية المذهبية محدداً حاسماً للوضع السياسي في القطيف والأحساء أو في نجد، فالدولة الأخيضرية حكمت نجد في القرن التاسع الميلادي (القرن الثالث الهجري) وكان حكام هذه الدولة من العلويين الذين يعودون بنسبهم إلى آل بيت النبي (ﷺ)[١٤]، وزال حكم الأخيضريين بعد مجيء القرامطة من شرق الجزيرة إليهم، كذلك ارتبطت القطيف والأحساء بحكم نجدي «سني» في الدول السعودية الثلاث.

يسكن الشيعة الإمامية (الاثني عشرية) في منطقتي القطيف والأحساء، إضافة إلى تواجدهم في المدينة المنورة، أما الإسماعيليون فيقطنون نجران والقرى المجاورة لها في جنوب الجزيرة العربية، كما توجد أقليات زيدية في الجنوب أيضاً. الحديث في هذا الكتاب يركز على الشيعة الاثني عشرية في منطقتي القطيف والأحساء تحديداً، والحراك السياسي الذي شهدته المنطقتان خاصة بعد عام ١٩٧٩، ومع ذلك هناك نقاط تقاطع مهمة مع الشيعة الإمامية في المدينة، ومع الإسماعيلية في نجران في ما يخص التمييز الطائفي وقضايا الحريات الدينية.

تَرَكَّزَ الحراك السياسي الشيعي بشكل رئيس في منطقة القطيف، وهي تتكون من عدة مدن وقرى، وعاصمتها مدينة القطيف، وبالإضافة إلى العاصمة توجد مدن رئيسة هي صفوى وسيهات ومجموعة من القرى، مثل: العوامية والجارودية والجش وعِنَك والقديح والبحاري والأوجام وأم الساهك والنابية والخويلدية، بالإضافة إلى جزيرة تاروت التي تضمّ خمس بلدات وقرى هي تاروت والربيعية ودارين وسنابس والزور.

يقول ابن خلدون في مقدمته الشهيرة: «إن اختلاف الأجيال في

---

(١٣) Uwaidah M. Al Juhany, *Najd before the Salafi Reform Movement: Social, Political, and Religious Conditions during the Three Centuries Preceding the Rise of the Saudi State* (Reading, UK: Ithaca Press, 2002).

(١٤) المصدر نفسه.

أحوالهم إنما هو باختلاف نحلتهم من المعاش». أولت الدراسات السياسية والاجتماعية أهمية استثنائية لسبل الكسب وأثره في حياة الناس وسلوكهم ومواقعهم السياسية، وفي الحديث عن الوجود الشيعي في السعودية والتغيرات التي طرأت عليه خلال ثمانين عاماً من تأسيس المملكة العربية السعودية لا بد من الوقوف بشيء من التفصيل على حال الشيعة قبل قيام الدولة السعودية، ولأن الاقتصاد عامل ومعيار حاسم في صناعة الوعي وما يتولد عنه من تموجات اجتماعية، فإنه من الضروري توضيح الأنماط المعيشية لمرحلة ما قبل قيام الدولة، والتعرف إلى الاقتصاد الخاص بالسكان وإلى الطبقات الاجتماعية في مجتمع القطيف من أجل فَهم طبيعة الصراعات داخل المجتمع نفسه، وشرح شكل العلاقة مع القوى التي استعمرت الساحل الشرقي وفرضت إدارتها على سكان تلك المناطق منذ الوجود البريطاني والتنازع مع العثمانيين على ثروات السكان الأصليين إلى عصر الدولة السعودية وإفرازات الاقتصاد السياسي الريعي بكل تجلياته على حياة السكان، واندثار الاقتصاد الخاص المرتبط بالأفراد وتملّك الأراضي الذي كان يسود الواحات آلاف السنين.

يعيش معظم الشيعة السعوديين على ساحل الخليج العربي، وسط واحات الأحساء والقطيف، ومجتمعهم قبل اكتشاف النفط مجتمع قروي البنية، وريفي الطبائع كما يصفهُ بول هارسون ـ بريطاني عاش في المنطقة لمدة طويلة ـ وهو يرى أبناء هذا المجتمع متواضعين قنوعين إلى حدّ السذاجة ويعتبرهم قليلي الطموح والإرادة[١٥]. المجتمع القطيفي كسائر المجتمعات في البيئة العربية متشعب ومعقد لدرجة يصعب معها قياس سلوكه ومواقفه السياسية بمجرد تعيين خلفيته الدينية، وقد مرّ بأطوار من التقلّبات، فهو تاريخيّاً قروي البنية، وينقسم إلى طبقات اجتماعية مختلفة، لكنها ليست ذات تفاوت كبير، في ما

(١٥) بول هارسون، **مجتمع الواحات الشيعية في القطيف والأحساء** (بيروت: دار المرتضى، [د. ت.]).

عدا طبقة ملاك الأراضي والتجار، وهي الطبقة المكونة من البيوتات الشهيرة في منطقة القلعة بالقطيف التي تمتعت بالثراء والنفوذ في تلك الحقبة من التاريخ كعائلة بن جمعة والخنيزي والشماسي والجشي والسنان وأبو السعود. ينقسم المجتمع الشيعي إلى طبقاتٍ ثلاث تقريباً: طبقة ملاك الأراضي والتجار، وطبقة الحرفيين مثل: الحائكين وطبقة الغواصين الذين يعملون في صيد الأسماك واستخراج اللؤلؤ. كان وجهاء القطيف وهم غالباً من الإقطاعيين والتجار يعتلون الهرم الاجتماعي ويحتكرون التمثيل شبه السياسي أمام الدولة العثمانية، وهؤلاء الوجهاء استمدوا وجاهتهم من الوفرة المالية أو من الدراسة الدينية، أو من الاثنين معاً، فرجال الدين الأوائل الذين حازوا صفة الوجاهة كانوا ينحدرون في أغلبهم من عائلات إقطاعية، حيث جرت العادة على أن يُرسَل بعض الأبناء إلى العراق لتحصيل العلوم الدينية، ولم تكن هذه الميزة متوفرة لدى الجميع بحكم الوضع المادي الذي يعيشه الفلاح عموماً والذي يمنعه من أن يجري استثماره في تعزيز الوجاهة، وما حِرْص العوائل الإقطاعية على وجود رجال دين ضمن أُسرهم إلا دليل دامغ على مكانة الدين ورمزية رجاله في المجتمع الشيعي، فالتشيع يُعطي العلماء منزلة يكاد لا يضاهيهم فيها علماءٌ من مذهب إسلامي آخر، فهم ورثة الأنبياء ونوابٌ عن أئمة أهل البيت (عليهم السلام)[١٦].

كان منصب عمدة القرية أعلى منصبٍ سياسي في مجتمع الواحات، وكان بعض الوجهاء في مجتمع الواحات أغنى من مندوبي السلطان العثماني ويغدقون عليه الأموال في أغلب الأحيان، وقد كانت هذه الطبقة الإقطاعية هي الحاكم الفعلي في المنطقة بفضل التحصيل العلمي والمالي، حتى إنه في فترة من الفترات كان باستطاعة الوجيه خلع المتصرِّف في الأحساء أو «القائمقام» في القطيف، لكن هذه الطبقة تمارس السياسة لتحصين المكاسب الاقتصادية لا طمعاً في السلطة، وقد كان تحصيل الضرائب ورسوم الجمرك من المغانم التي

---

(١٦) المصدر نفسه.

يسعى كل وجيه إلى الهيمنة عليها لتعزيز مكانته الاقتصادية، وتالياً وجاهته وسلطته في المنطقة التي يسكن فيها، لكن السلطة ذاتها لم تكن هدفاً مباشراً للوجهاء، وهم على الأقل لم يكونوا مدركين لتبعات السيطرة على وضعهم الاقتصادي والوجهائي الذي ستبدده السلطة المركزية بمجرد ظهورها مع بداية نشأة الدولة السعودية[١٧].

يتمحور التنظيم الاجتماعي والاقتصادي في القرى حول العائلات الممتدة، وكثيراً ما تكون القرية عبارة عن مجموعة من العائلات تقطن في أحيائها الخاصة، حيث ما زالت العائلات تشكل وحدة اقتصادية اجتماعية يعمل أفرادها معاً في سبيل تأمين معيشتهم[١٨]، وهم يتوارثون مهنهم عبر التاريخ. يستبطن أهل الريف قيم الأخوة والترابط والتآزر والارتباط بالأرض، لذا نلحظ صعوبة إقناع أهل القرى بالعيش في المدينة، حتى لو ظل يسكن ويعمل في المدينة لسنوات طويلة، لكنه ما يلبث أن يعود لبيته القديم داخل القرية الذي يسعى إلى المحافظة عليه على الرغم من كل التغيرات التي أحدثتها الحداثة على متطلبات المعيشة.

أما في ما يتعلق بالطقوس الدينية الموسمية النابعة من الإرث الشيعي التاريخي فهي تسير كأنها ساعة حائط، بانتظام ليس له مثيل، وللطقوس الدينية مكانة خاصة في نفوس الناس، لذا نجد كثيراً من المناسبات الدينية تحظى باهتمام وعناية خاصة من قبل المجتمع ويتفانى الناس في إحيائها إلى يومنا هذا، وهي جزء من تراث الجماعة، بل مع تضخم الهوية المذهبية تنامت المناسبات الدينية بشكل مُلفت، وظهرت للعلن مناسبات تاريخية جديدة لم يكن الناس يُحيونها سابقاً.

(١٧) حمزة الحسن، **العمل المطلبي في مائة عام: تجربة عمل وجهاء الشيعة في السعودية** (بيروت: دار الملتقى، ٢٠١٠).

(١٨) حليم بركات، **المجتمع العربي المعاصر بحث في تغيّر الأحوال والعلاقات** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٨)، ص ١٥١.

يصعب على الأرياف الاندماج في المؤسسة الدينية الرسمية، بل دائماً يميل الناس في الأرياف إلى الابتعاد قدر الإمكان عن أعراف التدين الرسمي والاستعاضة عنه بالتدين الفطري، ويرى حليم بركات أستاذ علم الاجتماع، أن للقروي علاقة حميمة بالأولياء الذين يرى فيهم وسطاء مقدسين بينه وبين الله والذين يمنحونه البركة الإلهية، وهو مؤمن شديد الإيمان، من حيث تعبُّده، وهو أيضاً شديد التمسك بانتمائه الديني بالقدر نفسه الذي هو متحرر من المؤسسات الدينية الرسمية التي غالباً ما تكون تحت إمرة السلطة السياسية ويكون مركزها المدن الكبرى[١٩].

يُعدّ مجتمع الواحات من أكثر المجتمعات تديناً بدليل أن كثيراً من الأراضي تمّ وقفها لعمل الخير، كما إن لرجل الدين مكانة مرموقة بين الناس، ويمتاز هذا المجتمع بتعدديته المذهبية وتسامحه فلم يعانِ الناس في العهد العثماني من مشاكل في التعبير عن تمايزهم المذهبي، ولم يكن «القائمقام» يتدخل في الأمور الدينية والتعبدية لأهل القطيف، ولم يُروَ أن تصادماً مذهبيّاً قد حدث بين أتباع المذاهب الإسلامية التي كانت تقطن في الواحات، وكانت السلطة العثمانية تحظى بالرضى عنها اجتماعيّاً لهذه الأسباب، ولأنها كانت تحفظ الأمن، فالأمن ومنع الجريمة هو معيار الحكم الصالح في الجزيرة العربية وبالنسبة إلى أهل الواحات ركيزة أساسية يمكن أن تبدل ولاءهم السياسي، لأن الاقتصاد الريفي يقوم على الاستقرار والأمن وهو ما كان يوفره المبعوث العثماني قبل قيام الدولة السعودية، وبما أن الحفاظ على الوضع الاقتصادي هو الهم الأكبر لهؤلاء الوجهاء فقد كان الحفاظ على أمن المنطقة وضمان حمايتها هو المعيار الأساس للحكم الرشيد، لذا حينما قدمت قوات ابن سعود للمنطقة لم تلق مقاومة من أبناء المنطقة ولا تعبئة من الوجهاء الذين كانوا يجتمعون لمناقشة قبول الانضمام إلى دولة ابن سعود أو مقاومته، حيث بدؤوا يتذمرون من اختلال الأمن في نهاية

(١٩) المصدر نفسه.

الحكم العثماني وتزايد هجمات البدو على القرى ونهب محاصيلها، واستقر رأي الأغلبية على التسليم في حق ابن سعود في حكم المنطقة شريطة المحافظة على الحقوق الاقتصادية للتجار وعدم تدخل في الشؤون الدينية لأهل المنطقة، ومن الواضح هنا بأن هؤلاء الزعماء لم يكن لديهم شيء في السياسة يطالبون به أو يسعون إلى الحفاظ عليه.

كانت للحاكم وظائف رئيسة يقع الأمن على رأسها، ثم تحصيل الضرائب، ثم يأتي في الأخير الاهتمام بعلاقات المنطقة بالمناطق الأخرى. لم يكن وجهاء القطيف يعيرون اعتباراً كبيراً للسياسة في شقها السلطوي، ولم يكونوا يمارسون السياسة (الحكم) إلا في ما يتعلق بالحفاظ على المصالح الاقتصادية للطبقة الإقطاعية من خلال تحصيل الضرائب والحكم بين الناس في الخصومات، ولشظف العيش في الريف تجليات على المواقف السياسية من السلطة، فأهل الريف غالباً متحمسون للمشاركة في عملية التغيير السياسي في البلد نتيجةً لأوضاعهم المعيشية المتردية، لكنهم محافظون اجتماعيّاً ودينيّاً، وفي وقتنا الحالي تظهر أهمية خاصة لموقع الشيعة ـ الجيوسياسي ـ لكونهم يعيشون في قلب الاقتصاد السعودي النابض ويشكلون حلقة الوصل بين المملكة وبقية دول الخليج، وساحل المنطقة الشرقية هو الذي تمر عبره صادرات النفط، بالإضافة إلى وجود إيران على الضفة المقابلة من الخليج.

رابعاً: تأثير شركة أرامكو

ليس مستغرباً أن ينتشر التدين الشعبي بكل حمولاته بين أهل الواحات، وأن يكون التيار الديني التقليدي الأعلى كعباً في احتكار تفسير الدين في مجتمع مسلم أساساً، لكن الأوضاع الاجتماعية ستتعرض لاهتزازات عنيفة بفضل التحوّل من السيطرة الإقطاعية إلى هيمنة الدولة المركزية، وبعامل دخول التيارات الحركية على خط الفعل الاجتماعي، يعضدها قيام الدولة بمشاريع وخطط تنموية عملت على تنفيذها إبان الطفرة النفطية في المملكة العربية السعودية، لكن

هذه المشاريع الحكومية كانت أحد الإشكالات الرئيسة في العلاقة بين الجماعة الشيعية والحكومة، وبدلاً من تسهيل عملية الاندماج ازدادت الهوة بين الطرفين حتى وصلت إلى المواجهة المباشرة في انتفاضة محرم ١٤٠٠هـ (١٩٧٩م)، ويعود ذلك بشكل أساس إلى شعور الشيعة بعدم المساواة في الفرص الوظيفية والخدماتية التي توفرها الدولة، وعدم ترجمة الوفرة المالية إلى مشاريع تنموية في منطقتهم.

خلال مرحلة تكوين مؤسسات الدولة المركزية وُظِّفتْ ثروات المناطق لمصلحة السلطة الجديدة للاطمئنان على حُسْن سير الأطراف لصالح المركز، والمقصود هنا بمصطلح المركز ليس المنطقة الوسطى، ولكن مركز ثقل السلطة ونفوذها، وهنا لا بد لنا من دراسة الدور الكبير الذي أدّته شركة أرامكو السعودية في التأثير في بنية المجتمع القطيفي ونمط الاقتصاد القائم فيه، وفي علاقة الدولة بالمنطقة الشرقية منذ تأسيس الشركة عام ١٩٣٣م، فثقافة المجتمع وهويته دائماً تكون على ارتباط عضوي بأنماط الإنتاج، وينعكس ذلك على مواقف الناس وطبائعهم وسلوكياتهم بشكل مباشر أو غير مباشر، وهذا ما حدث للمجتمع الشيعي بعد استقطاب شركة أرامكو لأبناء الشيعة في وقت مبكر عندما كانت الأيدي العاملة شحيحة في المملكة، فقد كان للشركة مكاتب للتوظيف تقع في مدن القطيف وسيهات وصفوى[٢٠]، وكانت حافلات الشركة تجول بين القرى وفي الأسواق تشجع الناس على الانضمام إليها، وكان معظم العاملين في الشركة يعيشون في مخيمات الظهران مع بقية أبناء المجتمع السعودي الكبير يتقاسمون معهم الألم والأمل ولقمة العيش، ويُحملون بلا تمييز في سيارات الـ «بيك أب» الخاصة بالشركة، وكان الموظف السعودي في شركة أرامكو يرى نفسه مضطهداً من قِبل العمال الأجانب الذين كانوا يسيطرون على المناصب العليا والوسطى في بداية الشركة ويتنعمون بامتيازاتها، وساهم هذا الشعور بالاضطهاد والظلم في توطيد

(٢٠) حديث مع موظف سابق في شركة أرامكو.

العلاقة بين العمال من مختلف المناطق وساعد على إنشاء أول لجنة عمالية في تاريخ المملكة. بدايةُ تَشكُّل الحركة الوطنية كانت مع بداية التشكّل الطبقي الذي أتى بعد اكتشاف النفط، وكانت الحركة العمالية في شركة أرامكو هي نواة الحركة الوطنية حيث كانت ظروف الحياة المشتركة والآمال والمصالح المشتركة أساساً في تكوين الحركة العمالية وطبيعة توجهاتها وصراعاتها.

إرهاصات الحركة العمالية بدأت منذ الأربعينيات من خلال المظاهرات المطلبية العفوية، وتطوّر الحراك العمالي في الخمسينيات ليثمر تشكيل أول لجنة عمالية منتخبة على مستوى شركة أرامكو عام ١٩٥٣، وقد مثّلت أول تشكيل عمّالي ونقابي حديث، وضمت عمّالاً من مختلف المناطق منهم عبد العزيز السنيد وعبد الله هاشم ويوسف الشيخ وعبد الله الغانم، ويُروى بأن اللجنة العمالية كانت تضم ٢٢ ألف عامل، أي ٨٥ بالمئة من العمال تقريباً[٢١]. شكلت اللجنة حالة اعتراض على التمييز الواضح في المعاملة بين موظفي الشركة الأجانب والسعوديين، حيث كان العمال السعوديون يعيشون في الخيام وينقَلون كالفراخ في «وانيتات» مكشوفة، في حين كان الأمريكيون يعيشون في فلل فاخرة. لقيت الحركة تعاطفاً من العمال اليساريين الإيطاليين، وكان الفرز واضحاً بين الرأسماليين والعمال اليساريين لكنه لم يكن مؤدلجاً بشكل فاقع، ونظّم العمال إضراباً استمر أسبوعين كاملين، انتهى بإفراج الدولة عن قيادات اللجنة العمالية بعد اعتقالهم على خلفية الإضراب، ولم تكن أرامكو لتفكر في مساعدة العاملين السعوديين على بناء منازل لولا شعورها بالخطر من تجمع العمال في المخيمات، التي حولها العمال إلى أندية سياسية يناقشون فيها مستجدات العالم كما يناقشون احتياجاتهم اليومية.

في عام ١٩٥٤، تشكَّل أول تنظيم سياسي وطني «جبهة الإصلاح

---

(٢١) حديث مع مع نجيب الخنيزي.

الوطني» وكانت نواته من اللجنة العمالية وكوادره من العمال النشطاء، وكانت مطالب الجبهة الإصلاحية هي الآتي: مجلس تشريع منتخب، إنهاء الحكم الملكي المطلق، دستور للبلاد، ترخيصٌ للنقابة العمالية. نفَّذت الجبهة أول تحرك عمالي سياسي عام ١٩٥٦ عندما استضافت أرامكو الملك سعود حيث رفعت المطالب الإصلاحية للملك، وفي عام ١٩٥٨ تغيّر اسم الجبهة إلى «حركة التحرير الوطني» وأصبحت ماركسية اشتراكية، في الوقت ذاته الذي كانت التنظيمات القومية واليسارية تتشكل على مستوى مناطق المملكة ويشارك فيها أبناء القطيف بشكل فاعل، وكانت هذه الفترة ذهبية على مستوى العلاقات الاجتماعية بين السُنة والشيعة، من حيث انخراط الجميع في الأنشطة المدنية التي كانت اللجنة العمالية تدعو إلى المشاركة فيها، كما انخراطهم ضمن التنظيمات القومية واليسارية القائمة[٢٢].

أسهمت شركة أرامكو في إحداث تغييرات كبيرة داخل المجتمع في القطيف، **أولاً** من حيث استيعاب الطاقة البشرية الرخيصة والمتوفرة في قرى القطيف داخل الشركة، **وثانياً** عبر استفادة عمال الشركة من القروض السكنية التي أتاحت لهم بناء منازل حديثة في المناطق السكنية الجديدة التي أقيمت بعد ردم البحر، واستفادتهم من الاستقرار المادي الذي توفره الوظيفة في كبرى شركات البترول في العالم بالمقارنة بالمهن التي ذُكِرتْ سابقاً والتي كانت قائمة في زمن الاقتصاد الخاص، **وثالثاً** من حيث المساهمة في تمدين قرى القطيف، إنْ عبر رفع مستوى التعليم في المنطقة الشرقية في مراكز تعليم الشركة الخاصة ومن خلال إنشاء المدارس داخل قرى القطيف، أو من خلال فتح باب الابتعاث إلى الخارج لموظفيها المتفوقين وعائلاتهم، وهذه المساهمة من قبل الشركة ساعدت كثيراً في تسريع وتيرة التعليم في المناطق الشيعية وتحسين الأوضاع المعيشية فيها، لكنها في المقابل أعاقت اندماج الجماعة الشيعية في مؤسسات

---

(٢٢) حديث مع مع نجيب الخنيزي.

الدولة، فقد كانت أرامكو تحقق رضى الكفاءات بوظائفها المرموقة، وقد حرم هذا الوضع الشيعة من التمدد خارج المنطقة الشرقية والانصهار في المجتمع الكبير، ومع مرور الوقت واعتماد شركة أرامكو على الأيدي العاملة المستقدمة والرخيصة واكتفائها بتوظيف أصحاب المؤهلات العلمية المميزة والمعدلات المرتفعة وتنامي الحالة الطائفية في السعودية تضاعف شعور الشيعة بالتمييز الطائفي في الجانب الوظيفي والذي يُعد اليوم أسَّ المشكلة مع السلطة السياسية ومفتاح حلها.

من الواضح أن أرامكو ساهمت بشكل رئيس ومباشر في تغيير نمط الاقتصاد القائم داخل منطقة القطيف عبر إنهاء الاقتصاد الخاص القائم على الإقطاع الزراعي، ومنح أهل المنطقة فرصة التوظيف في شركة الزيت العملاقة، وفي تحقيق عدد من المشاريع التنموية، كما أنّ الحراك العمالي داخلها الذي تمدد إلى خارجها لاحقاً ساهم في رسم العلاقة بين مجتمع القطيف والدولة على المستوى السياسي، كذلك تأثرت علاقة الشيعة بجهاز الدولة البيروقراطي أيضاً كما أسلفنا بوجود شركة أرامكو ودورها.

خامساً: الشيعة في عهد الدولة السعودية

لم يُعرف وسط الجزيرة العربية الاستعمار المباشر طيلة عقود ما قبل قيام الدولة السعودية، ويعزو ذلك كثيرٌ من الباحثين إلى الطبيعة الصحراوية للبلد، وما تفرز من شح في الموارد الطبيعية، تجعل الإحجام عن القدوم لهذه البقعة أمراً مفهوماً وطبيعيّاً جدّاً، على عكس منطقة الساحل الشرقي الزاخرة بالواحات الغنية بالنخيل والتي تُعَد معبراً للتجارة الدولية، وكذلك منطقة الحجاز المُحتضِنة لمقام الحرمين الشريفين ذي المكانة العالية في قلب مسلمي العالم، لكن الأحوال تبدّلت مع اكتشاف النفط، وتغيرت نظرة العالم للجزيرة العربية مما ساعد على انفتاح المجتمع على كثير من الأقطار الأخرى بثقافاتها المتنوعة، وساهم التعليم والإعلام ـ الإذاعة في ذلك الوقت ـ

على مساعدة المجتمع المنغلق ـ وخصوصاً عند جيل الشباب ـ على الانفتاح على الأيديولوجيات الحديثة.

كانت القطيف والأحساء ـ وما زالت ـ كغيرها من المناطق في محيطها العربي الواسع تتفاعل مع الأحداث من حولها، وتتأثر بها، ويجتاحها ما يجتاح المناطق الأخرى من أيديولوجيات سياسية وفكرية، فينعكس ذلك على الصراعات السياسية في المجتمع، وتطفو فوق السطح أزمات كلما هبّت عاصفة أيديولوجية في العالم العربي، وكانت العلاقة غير المستقرة مع الدولة ومع هويتها الوهابية تنعكس في تقبّل الجمهور الشيعي لأي أفكار تأتي من الخارج وتحمل طابعاً تحرريّاً ومعارضاً للدولة ووهابيتها، لكن الشيعة منذ تأسيس المملكة العربية السعودية وحتى عام ١٩٧٩ لم يكونوا يتحركون بصفتهم شيعة في المجال السياسي، بل كانوا يتشاركون مع الآخرين في الوطن الانتماء إلى تيارات فكرية وسياسية مختلفة، وخاصةً في حقبة المد القومي الكاسح في الخمسينيات والستينيات من القرن العشرين.

لم يكن التيار الديني المحافظ صاحب رؤية سياسية، وهو على مسار مرجعية النجف التي لا تقحم نفسها في السياسة، كما إنه طيلة عقود مضت لم يواجه مزاحمة فكرية من تيارات دينية أخرى تستخدم التراث نفسه وتنهل من المعين ذاته، لكن بأدوات حديثة، وبطرق أكثر تقدماً وبلغة خطابية أكثر رشاقة، واعتاد شيوخ التيار التقليدي البقاء وحدهم في الساحة الدينية والاجتماعية، ومن دون مضايقة إلا من تيارات يسارية كانت تنظر إلى كل ما ينتمي إلى المشيخة على أنه جزءٌ من الرجعية المنبوذة، لكن قائمة أولويات اليسار لم يكن يتصدرها مواجهة تيار الغيبيات والخرافات العقائدية كما يحلو لليساريين تسميته، بقدر ما كان التركيز والجهد منصبّاً على مجابهة السلطة السياسية الاستبدادية، وهذا الترتيب في الأولويات كان براغماتيّاً إلى حدّ ما، ولم يكن نابعاً من إيمان بحرية المعتقد، فلم تكن التيارات اليسارية في ذلك الوقت تؤمن بالتعددية الفكرية والسياسية كما هي عليه اليوم. كان ينخرط في الأنشطة الحزبية اليسارية والقومية عادةً، أبناء العائلات

الميسورة الذين نجحوا في الحصول على تعليم متقدم مقارنة بمن عمل في الزراعة أو صيد الأسماك والحياكة، فاستطاعوا دخول أرقى الجامعات أو السفر للدراسة في الخارج، والإفادة من الاحتكاك بالتيارات الفكرية والسياسية المختلفة في المحيط العربي الكبير الأكثر ثراءً وحيويةً: كمصر والعراق ولبنان، وكانت مدينة صفوى وقرى مثل قرية الربيعية بالإضافة إلى قلعة القطيف من أبرز مناطق تجمّع الحركات اليسارية والقومية قبل اجتياح المد الإسلامي، لكن منطقة القلعة وهي معقل الحركة اليسارية بقيت عصية على اختراق الإسلام السياسي الشيعي بسبب الحالة الطبقية لعائلات القلعة الأكثر مالاً وتعليماً ونفوذاً، لكن هذه التيارات شأنها شأن بقية الحركات السياسية الوطنية تآكلت، وانحسرت مع انسحار المشروع العربي. تعرضت الأحزاب القومية واليسارية لقمع شديد إبان حكم الملك فيصل الذي اشتهر بتشدده اتجاه الحركات اليسارية والقومية بسبب تحالف الملك مع الولايات المتحدة الأمريكية في وجه الدول الشيوعية، وكذلك بسبب المواجهة المفتوحة مع الزعيم جمال عبد الناصر في ما يمكن اعتباره حرباً باردة عربية خاضها الطرفان على المستوى الإقليمي، وتعد تلك الفترة الأقسى على النشطاء السياسيين الوطنيين في تاريخ الدولة السعودية الحديثة، حيث لم يبقَ شاب حركي إلا وله قصة يرويها مع السجن والسجان[٢٣].

في المواجهة الاجتماعية المتقطعة استسهل التيار التقليدي نعت خصومه اليساريين بنعوت من قبيل: «هؤلاء لا يؤمنون بوجود الله»[٢٤]، لكن لم تحدث توترات كبيرة بين اليساريين والمحافظين على المسائل الحياتية، فلم يتبوأ الإصلاح الديني مكانة في سلم أولويات التيارات اليسارية بقدر ما كان التركيز على الإصلاح السياسي ومواجهة الاستبداد. لم تكن هناك معركة حقيقية بين التيار التقليدي واسع النفوذ والسطوة والتيارات القومية النخبوية، بل على العكس

---

(٢٣) حديث مع نجيب الخنيزي.

(٢٤) حديث مع نجيب الخنيزي.

غض رجال الدين الشيعة الطرف عن المظاهرات في الخمسينيات والمطالب الوطنية للحركة العمالية في إضرابات العمال في عام ١٩٥٦، في شركة أرامكو، بل إن أحد أبرز المشايخ التقليديين وهو الشيخ حسين فرج العمران قُتل أخوه في الأحداث تحت التعذيب في سجن العبيد في الأحساء وكان أن اعتُقل عن طريق الخطأ في خضم الأحداث(٢٥)، لكن ذلك لا يعني أن العلاقة كانت ودية بالمطلق، خصوصاً وقد تركت تطورات الساحة العراقية انعكاساً على المنطقة الشرقية المتصلة بها جيوسياسيّاً، فقد أحدثت ثورة ١٩٥٨ في العراق صداماً مباشراً بين التيارين مع صعود اليسار ممثلاً بالرئيس عبد الكريم قاسم إلى الحكم، والذي أثار حفيظة مدرسة النجف ومرجعها السيد محسن الحكيم الذي كان المرجع الديني للأغلبية الساحقة من شيعة القطيف والأحساء، وتطورت المواجهة إلى إصدار الحكيم فتوى تحرّم الانتماء إلى الأحزاب الشيوعية(٢٦).

في ذلك الأوان، لم تكن الأيديولوجيا السياسية الشيعية قد ولدت أصلاً، وكان العمل السياسي عملاً حزبيّاً منظماً سريّاً مقتصراً على المنخرطين في الأحزاب القومية واليسارية، ولم يكن للخطاب السياسي مكان في المنبر الحُسيني، وكانت سيرة أهل البيت (عليهم السلام) وفاجعة كربلاء هي المادة الرئيسة للخطباء، وثمة من يقول إن المنبر الحسيني لم يصله التسييس إلا بعد وصول الشيرازيين إلى القطيف، فكان الحيز الديني مُختزلاً في الشيوخ المحافظين، وكان الرأي الديني لا يخرج إلا من تحت عباءة التيار المحافظ، وعليه لم تحظَ الشؤون السياسية باهتمامهم على الاطلاق(٢٧).

كَرَدَّة فعل على تعاظم الحركة القومية في العالم العربي سعى الملك فيصل، منذ بداية عهده، إلى بعث الظاهرة الإسلامية لمواجهة

---

(٢٥) حديث مع زكي أبو السعود.

(٢٦) حديث مع زكي أبو السعود.

(٢٧) حديث مع نجيب الخنيزي.

التيار القومي من خلال احتضان الفارين من أعضاء حركة الإخوان المسلمين وقياداتهم الذين كانوا يخوضون صراعاً كبيراً مع نظام عبد الناصر كمناع القطان ومحمد قطب، ومُكِّنُوا من قيادة المؤسسات الدينية والتعليمية في الدولة، وإعداد المناهج التعليمية في المملكة، وكانت الملاحقة الأمنية من نصيب أعضاء التيارات القومية واليسارية في كل مناطق المملكة، ولذلك فقد كانت المواجهة الرئيسة للتنظيمات القومية واليسارية مع السلطة السياسية التي كان التناقض معها قائماً على كل المستويات وفي كل الملفات الداخلية والخارجية.

مع نهاية الستينيات تعرضت التيارات القومية واليسارية لضربة قاصمة بعد اكتشاف محاولة انقلاب عام ١٩٦٩، وحصلت حملة اعتقالات ضخمة طالت عدداً كبيراً من كوادر التنظيمات القومية واليسارية، وفرَّ بعضهم إلى الخارج، وساهم ضمور المشروع العربي بعد وفاة عبد الناصر في إضعاف التيار القومي على مستوى المنطقة العربية، وبدأ تيار الإسلام السياسي يتشكل ليملأ الفراغ، وصولاً إلى هيمنته الكاملة في نهاية السبعينيات مع احتلال جهيمان للحرم المكي وقيام ثورة شعبية (إسلامية) في إيران، حيث بدأ صعود الإسلام السياسي السني والشيعي في المنطقة، وتحوّل المذهبان إلى حالتين سياسيتين متقابلتين، بشكل غير ملتبس، يعزز صعود أحدهما همة الآخر على النهوض والمبارزة.

في الجانبين الاقتصادي والاجتماعي، في بداية تأسيس الدولة من قبل الملك عبد العزيز لم تكن الدولة قائمة بصفتها جهازاً بيروقراطيّاً يمارس إدارته للمناطق، فقد عملت الدولة السعودية بما ورثته من الخبرات العثمانية في الإدارة وتعاملت مع التقسيمات الإدارية ذاتها التي خلَّفها العثمانيون، وبطبيعة الحال لم يكن سكان المناطق التي دخلت ضمن الدولة السعودية ينظرون إلى الدولة باعتبارها جهازاً يؤتمر بأمره، فقد كانت الكوادر المدربة شحيحة وكان الحاكم الإداري يَحْكُم عبر الوجهاء تماماً كما هو الحال في فترة الانتداب العثماني، لذا فإن الناس أساساً لم يعتمدوا على السلطة الحديثة في حياتها

اليومية، إلا في التحاكم ضد ملاك الأراضي حينما يسعون إلى رفع الأجور. لم تكن الخدمات ولا الوظائف الحكومية قد خُلقت بعد، لذا انحصرت مطالب الشيعة عند التسليم لابن سعود بحكم المنطقة في كفالة الحرية الدينية شرطاً من قبل الناس، والحرية الاقتصادية والتجارية شرطاً من شروط الوجهاء. إذاً، لا الدولة كانت قادرة على أداء دورها في بداية تأسيسها ولا الناس كانوا يتوقعون أو ينتظرون منها شيئاً، لكن بقاء الحال من المحال، تبدّلت الأحوال وبدأت الدولة تتمدد أكثر لضمان السيطرة على المناطق الجديدة وكانت الحركة الوهابية جزءاً رئيساً من هذا التمدد بحكم أنها مانحة الشرعية للدولة السعودية، ومن هنا، بدأ الناس في مواجهة مباشرة مع السلطة الجديدة تحت عنوان «حرية المعتقد».

في عهد الملك عبد العزيز لم يكن هناك مطالب سياسية للناس، وكانت أقصى أمانيهم هي حفظ الحريات الدينية والمصالح الاقتصادية، لكن مع تطور جهاز الدولة في عهد الملك سعود سيبدأ ظهور المطالب الخدمية من قبل الوجهاء، ومع زيادة حجم المؤسسات الرسمية وتوسع الوظائف الحكومية ستبرز للدولة مشكلة جديدة مع الشيعة بعنوان «التمييز الطائفي» في الوظائف والتهميش المناطقي في المشاريع الخدمية في مناطق الشيعة.

هنا لا بد من إعادة التذكير بالجوانب السلبية لوجود شركة أرامكو السعودية كبرى شركات البترول في العالم بالقرب من أكبر تجمع سكاني للشيعة في السعودية وآثارها العكسية في الشيعة بشكل عام، إنْ من خلال تقوقع الشيعة وانكفائهم من حيث المساحة الجغرافية عبر توفير خدمة بناء المساكن لموظفي الشركة في مناطق وجودهم الأصلية ما أسهم في عدم انتقالهم للسكن في المدن الجديدة كالظهران والخُبر، أو في تأثير شركة أرامكو في نسبة وجود أبناء الشيعة في الجهاز البيروقراطي للدولة، فقد شكلت شركة أرامكو منذ تأسيسها ملاذاً للمتفوقين والمتفوقات من أبناء المذهب الشيعي والطامحين للوصول إلى مناصب إدارية مرموقة وإن كان على مستوى

الإدارة الوسطى، حيث إن أرامكو كانت تجتذب نخبة المتعلّمين الشيعة وتوفر لهم المميزات التي تجعلهم يحجمون عن التفكير في الانخراط في سلك الدولة، الذي يتطلب هجرة القرية والإقامة في المدن الكبرى كالرياض وجدة. من الضروري الإضاءة على الدور الذي أدّته شركة أرامكو في تطوير المجتمع الشيعي وبناه التحتية ومجتمع المنطقة الشرقية بشكل عام، من دون إغفال أثر وجود الشركة في إعاقة اندماج الشيعة في المجتمع السعودي الكبير من جهة أخرى، خصوصاً وأن الشركة لم تعد في العقود الأخيرة تستوعب الأعداد التي كانت تستطيع استيعابها من غير أصحاب المؤهلات العلمية العليا والدقيقة كما كانت في بداية تأسيس الشركة حيث كان دخول الشركة في متناول جميع الراغبين من أبناء المنطقة، كما إن ما حصل من تحول في ملكية الشركة من الأمريكيين إلى الحكومة السعودية مع تزايد الإشكالات بين الشيعة والسلطة، خاصةً بعد انتفاضة محرم ١٤٠٠هـ، أسهم في تقليل عدد المنتسبين إلى الشركة من الشيعة والتضييق على الموظفين فيها ووضع سقف لطموحاتهم الوظيفية على مستوى الترقيات الإدارية، بل في منع توظيف الشيعة في الشركة في فترات معينة ـ كما حصل بعد أحداث عام ١٩٨٧ ـ . في حقيقة الأمر أدّت شركة أرامكو دوراً مهمّاً في تقدم المجتمع الشيعي على المستوى المادي، لكنها في المقابل حجّمت وجود الشيعة ـ أهل القطيف تحديداً ـ في الوظائف الحكومية وعزلتهم في مناطقهم التاريخية، من دون أن ننسى دور المركزية الإدارية التي انتهجتها الدولة منذ تأسيسها التي أسهمت في تهميش الأطراف وليس مناطق الشيعة وحدهم. إن توسيع الجهاز البيروقراطي للدولة والمشاريع التنموية التي أنجزت في السعودية بشكل عام، وفي منطقة القطيف بشكل خاص، بعد الصدام بين الشيعة والدولة في انتفاضة محرم ١٤٠٠هـ (١٩٧٩م) ساهمت بشكل كبير في تخفيف الاحتقان في الوسط الشيعي، وقد تجلى هذا الأمر في الفارق الكبير بين الزخم الذي حصلت عليه الانتفاضة الأولى عام ١٩٧٩، والانتفاضة الثانية عام ٢٠١١.

سادساً: مواطن التمييز الطائفي

مرت العلاقة بين الشيعة في القطيف والأحساء ومحيطهم السُني في الجزيرة العربية بمراحل مختلفة، تفاوتت بين الاضطراب والهدوء، لكن الجزيرة العربية لم تعرف حرباً مذهبية منذ فجر الإسلام، وكانت الحروب في أغلبها بين البدو والحضر ذات بعد اقتصادي، وتُعَد منطقة الأحساء منطقة مختلطة بين السنة والشيعة، وحتى القطيف ذات الكثافة السكانية الشيعية توجد فيها قرى ذات أغلبية سُنية يتعايش أهلها مع الشيعة منذ مئات السنين، مثل منطقة دارين وأم الساهك وعِنَك.

في العهد العثماني كان البعد المذهبي قليل القيمة، ويتضح ذلك في حرية ممارسة الشعائر والتقاضي حسب المذهب الشيعي في الأحساء والقطيف وندرة شكاوى الأهالي أو انعدامها على هذا الصعيد، حيث لم تكن هناك حالة طائفية واضحة، والدولة غير موجودة بشكل مؤسسات وجهاز حكم. كانت السيادة للعثمانيين على الأقاليم مُترسخة عبر الإقطاعيين الذين كانت تربطهم مصالح اقتصادية بحتة مع المنتدب العثماني الذي كان يوفر الحماية لهم. من خلال قراءة تاريخ الشيعة في الجزيرة العربية، لا يظهر أن الشيعة اشتكوا من تمييز مذهبي قبل قيام الدولة السعودية، في ظل وجود تنوع مذهبي تزخر به المنطقة كما سبق أن أشرنا، كما لم تظهر أي مطالب سياسية أو مطامح في الحكم لا للشيعة كجماعة ولا لوجهائهم طيلة الحكم العثماني، على الرغم من قوة الوجهاء ونفوذهم الاجتماعي الذي كان يفوق قوة «القائمقام»، وذلك يعود إلى طبيعة المجتمع الريفي ولأن الناس لم تكن تشعر بخصوصية مذهبية أو تُعرّف ذواتها مذهبيّاً كما هي عليه الآن، ولأن المذاهب لم تُسيس وتُحول إلى مادة تعبوية لإشعال الصراعات الاجتماعية نتيجة تضارب مصالح القوى الاجتماعية الذي فرضه الحكم الجديد بعد تثبيت أركان الدولة السعودية ومذهبة هويتها وانتقالها من طور التأسيس إلى طور إثبات الوجود والمنافسة على تأدية دور إقليمي، وبالتالي تقودنا ملاحظة عزوف الجماعة الشيعية عن المشاركة في

الحكم خلال العهد العثماني وبداية الحكم السعودي نحو تتبع التغييرات التي طرأت على عناصر الهوية الشيعية بعد تسييس المذهب وانعكست على الخطاب السياسي للجماعة، مما استتبع ممارسة المزيد من الضغط والقفز من المطالبة برفع التمييز الديني، في بداية العهد السعودي إلى المشاركة في اتخاذ القرار بعد أحداث محرم ١٤٠٠هـ.

عند تسليم القطيف والأحساء لابن سعود كان الهمّ الأول عند الشيعة والذي سعى الوجهاء إلى التعاهد مع الملك عليه يتلخص في ثلاثة أمور: مصالح الوجهاء الاقتصادية ـ ضرائب الجمرك، الأراضي ـ حرية ممارسة الشعائر الدينية، وتوفير الأمن، وقد وافق لهم ابن سعود على تلك المطالب مقابل الاعتراف بحقه في الحكم[٢٨]، فالدولة ذاتها لم تكن بعد تملك ما تقدّمه للناس من خدمات أو وظائف، ولم يكن الناس ينتظرون شيئاً منها، ولم تصبح الأوضاع الاقتصادية مزدهرة بوضوح إلا بعد الطفرة في بداية عهد الملك خالد. مع استقرار الحكم السعودي الجديد ونمو أجهزة الدولة، بدأت تتكشف أمام المناطق الطرفية علامات هيمنة المركز (والذي نعني به كما ذكرنا مركز ثقل السلطة ونفوذها لا منطقة نجد التي ـ على عكس ما يشاع ـ عانت بعض مناطقها أيضاً التهميش)، وشيئاً فشيئاً بدأت المناطق التي انضمت إلى الحكم الجديد تشعر بشيء من التهميش السياسي والاقتصادي، وفي القطيف والأحساء والحجاز برزت الصورة بشكل أوضح، نتيجةً للوضعين الاقتصادي والسياسي اللذين تتمتع بهما المنطقتان قبل انتقال القوة والسلطة إلى المركز الجديد، ونتيجة أيضاً للتناقض الثقافي والديني الصارخ مع هوية الدولة الجديدة.

ليس سرّاً أن تحالف الشيخ محمد بن عبد الوهاب والإمام محمد ابن سعود كان له الفضل الأكبر في عملية ضم المناطق إلى حكم ابن سعود، وأن العقيدة الوهابية زودت ابن سعود بالأيديولوجيا اللازمة لتوحيد القبائل النجدية ورصّ صفوفها خلال «فتح» المناطق

(٢٨) الحسن، **العمل المطلبي في مائة عام: تجربة عمل وجهاء الشيعة في السعودية**.

كما يصفها ابن بشر وابن غنام في إشارة بالغة الدلالة إلى العقيدة التي كانت تُستثمر في الحروب بين معسكر «المسلمين» ومعسكر «المشركين»، ونتيجةً لهذا العقد المؤسِّس مُكِّنَت الوهابية من نشر عقيدتها الجديدة بوصفها هوية إلزامية للدولة، وبات لزاماً على الوافدين الجدد الانصياع لتعاليمها، من خلال إرسال موفديها إلى تلك المناطق «المحررة» لنشر الدعوة، وتطبيق الشريعة، وإمامة صلاة الجماعة التي كان يساق إليها الناس سوقاً، وفي مثل هذه الأحوال الدينية، ليس ثمة مفاجأة إذا شعر الشيعة بالتمييز الديني كونهم على خلاف تاريخي مستعصٍ مع أتباع المذهب الحنبلي بنسخته الوهابية.

إذاً، شكّل العامل الديني مفتاحاً لمشكلة الشيعة في السعودية منذ بداية تكون الدولة السعودية، وتواصلت المشكلة مع الدولة السعودية الثالثة التي أسسها الملك عبد العزيز، إذ إنها قامت على إحياء التحالف بين الشيخ والإمام بما يعنيه من شراكة للعقيدة الوهابية في بنية الدولة، وعلى الرغم من أن الملك عبد العزيز رفض مطلب «إخوان من طاع الله» وبعض الوهابيين الآخرين بالتشدد مع الشيعة بشكل أكبر وإجبارهم على الدخول في «الإسلام»، وأنه تدخل في أكثر من مرة ومناسبة لتهدئة الوجهاء الذين كانوا يشتكون له من سلوكيات «المطاوعة» بحق الناس، إلا أن هذا لم يكن كافياً لحلّ الإشكال الديني الذي غذّاه اعتبار الوهابية عقيدة سياسية للدولة، وترتب على هذا الأمر اتباع سياسة غض الطرف في الغالب من قِبل الحكم السعودي عن التجاوزات التي كان يمارسها الوهابيون في حق السكان الشيعة، ومع مرور الوقت ازدادت رقعة التعديات على الخصوصية الدينية لأبناء القطيف والأحساء، ولأن النظام لم يكن في وارد التنازل عن الحليف الوهابي لصالح الدولة فقد استفحلت المشكلة واتسعت الفجوة بين الجماعة الشيعية وبين النظام السياسي مع فتاوى التكفير والتحريض.

عند دراسة مشكلة الأقلية في الدولة الحديثة نجد أن فعالية الجهاز البيروقراطي للدولة تساعد بلا أدنى شك على احتواء الأقلية من خلال توفير الوظائف لأبنائها، وبالتالي، خلق شعور عام لدى هذه الأقلية

بوجود مصلحة مباشرة مرتبطة ببقاء الدولة وقوتها خلال عملية تكون الهوية الوطنية مما يسهل عملية الاندماج، لكن ما حدث مع شيعة السعودية هو العكس، فقد عزّز نمو جسد الدولة وتطوّره شعور الأقلية بالتمييز الطائفي من خلال حرمان الشيعة من الوصول إلى بعض المناصب الإدارية العليا أو دخول بعض القطاعات العسكرية بحسب المتتبعين للملف، مع ذلك يمكن رصد من وصل فعلاً إلى مناصب إدارية وعسكرية مهمة مثل جميل الجشي الذي شغل منصب السفير السعودي لدى الجمهورية الإيرانية لمدة بين (١٩٩٩ ـ ٢٠٠٢م)، وقد سبق له أن عمل نائباً للمحافظ في المؤسسة العامة للكهرباء ووكيل لوزارة الصناعة والكهرباء في عهد الوزير غازي القصيبي(٢٩)، ويُروى أن سفيراً سعودياً آخر في طهران كان شيعياً وهو السفير حمزة غوث من شيعة المدينة، وقد شغل منصب الوزير المفوّض في طهران عام ١٩٤٨م ثمّ السفير فيها لمدة ١٧ سنة وكان عميداً للسلك الدبلوماسي هناك حتى تقاعده عام ١٩٦٤م(٣٠)، بالإضافة إلى وجود أربعة إلى خمسة أعضاء في مجلس الشورى الحالي. دخل بعض الشيعة إلى القطاع العسكري قبل نهاية السبعينيات، ومنهم عبد الله البريكي ومحسن المحروس (عميد طيار) وعبد الله الزاير (ضابط في الجيش)، وعبد الله الخنيزي (ضابط في الداخلية) وغيرهم(٣١)، لكن كثيراً من الاستثناءات في المناصب العليا وفي بعض القطاعات تؤكد القاعدة ولا تنفيها.

في مقابل تعيين سفير شيعي واحد في نهاية التسعينيات (وسفير آخر قبله في نهاية الأربعينيات) عُيِّنت أول مديرة مدرسة شيعية عام ٢٠١٢، ويدل اختلاف المنصبين على غياب معايير واضحة في قضية التمييز ضد الشيعة في الوظائف والمناصب العليا، وعلى الرغم من أن

---

(٢٩) فؤاد نصر الله، «السر في نجاح المهندس الدكتور جميل الجشي،» شبكة القطيف الإخبارية، ٢٠١٢/٨/١، <http://www.qatifnews.com/index.php?show=news&action=article&id=41309>.

(٣٠) حديث مع عبد الله الشمري.

(٣١) حديث مع نجيب الخنيزي.

مسألة التمييز برمتها تبدو غير مفهومة ومفتقدةً إلى المعايير والآليات الواضحة في غالب الأحيان إلا أنه يمكن استنتاج وجود نوعين من التمييز: **أحدهما** رسمي **والآخر** شعبي، وكلاهما تعاظم بعد انتفاضة عام ١٩٧٩ (محرم ١٤٠٠هـ)، وبات الفصل بينهما صعباً، فالمتوترون طائفيّاً في الأجهزة والمؤسسات المختلفة قد يميزون ضدّ الشيعة من دون أوامر رسمية، لكن الأوامر الرسمية تصدر بالفعل لبعض المؤسسات والوزارات والقطاعات، فمثلاً ظلت قضية عدم وجود مديرة مدرسة شيعية في المدارس الموجودة في القطيف والأحساء لسنوات طويلة مسألة مهينة بالنسبة إلى الشيعة، ومن جلس مع وزير التربية والتعليم الأسبق محمد الرشيد سمع كلاماً مفاده أن الأمر من الداخلية وليس منه[٣٢]، وهو ما ينطبق على أوامر أخرى تصدر لوضع سقف محدّد لتمثيل الشيعة في بعض الوزارات والشركات الخاصة والقطاعات المهمة كالبنوك[٣٣]، وقد ساعد هذا الأمر في تكريس شعور المظلومية، الذي أنتج بدوره مبالغات كثيرة في الحالة الشيعية بخصوص موضوع التمييز، ليس لها وجود في الواقع، وصار التفسير الطائفي لأي إشكال وظيفي أو دراسي رائجاً حتى وإن كان غير منطقي، وتعزز خطاب المظلومية الخاصة الذي أغفل وجود فئات أخرى مهمشة وممنوعة أيضاً من الوصول إلى مناصب سياسية أو إدارية عليا، وفئات دينية من المذاهب السنية المختلفة عن المذهب الحنبلي يضيق عليها أكثر من الشيعة في ممارسة شعائرها.

نجد أن التهميش السياسي أو التمييز الديني يمارس أيضاً مع آخرين في مناطق أخرى، وقد يكون أكثر أذى من التمييز في حالة الشيعة، مع ذلك نسجّل هنا إشكالية مزج العامل الديني بالسياسي في الحالة الشيعية، ما يُضفي عليها مفعولاً نفسيّاً قوي الأثر فيصبغ التهميش بصبغة مذهبية، وقد أسهم بشكل أو بآخر في تعضيد الهوية

---

(٣٢) حديث مع وليد سليس.

(٣٣) حديث مع وليد سليس.

السياسية الشيعية في المملكة مع تصاعد مذهبة السياسة من قبل الدولة.

في مثل هذه الظروف، عادةً، ترتقي أهمية العنصر المذهبي في تركيبة الهوية لتصبح على القمة، وتنسحب بكل تأكيد على النقاش السياسي الذي يرافقها، بل إن أي نقاش سياسي لا بد من أن يُفسر مذهبيّاً وأن يمر عبر البوابة الطائفية. تراكمت التجاوزات، وتراكم معها الشعور بالتمييز عند الشيعة، وتجاهلت الدولة كل المنبهات التي كانت تُرسل إليها إن عبر الوجهاء الذين كانوا يتواصلون معها، أو من خلال الأوضاع الاجتماعية الصعبة التي كانت تعانيها المناطق الشيعية قبل إدراجها على جدول أعمال خطط التنمية الخمسية للدولة بعد الانتفاضة الأولى، والنتيجة أن المسألة الشيعية بقيت معضلة من دون حل، وباتت تنفجر بين فترة وأخرى لتذكّر بالفشل في تسويتها، والقاعدة تقول: كلما اشتد الضغط على الناس، ارتفع سقف مطالبهم، وما يحدث أن القمع والتحريض والتخوين والاتهام بالعمالة للخارج يترافق مع كل حراك شعبي في الشارع الشيعي، فتخلق السلطة بذلك شعوراً طاغياً لدى الجماعة بالتمييز ضدهم.

ومع أنه ما من نص قانوني يمنع وصول أي مواطن شيعي إلى أي منصب في الدولة، إلا أن قضية التمييز الطائفي تبقى قضية معقدة، هلامية بقدر ما هي واضحة، ثابتة بمقدار ما هي منفية، بسبب غياب المواد القانونية التي تحدّ منها أو تدعمها، وهي في خاتمة الأمر عملية تقديرية، أي ليس بالإمكان تحديد مواطنها النهائية، فما هو ممنوع على الشيعة في دائرة حكومية هنا، قد تجد ما هو أهم وأعلى شأناً منه مسموحاً به في دائرة أخرى هناك، والعكس صحيح، لذا ليس من السهل حصر المشكلة في مؤسسة حكومية أو اثنتين، فالمسألة تعدّت ذلك بكثير، فقد طُبِّعتْ اجتماعيّاً وتحولت إلى ممارسة معتادة وغير مُستهجنة في مرافق عامة وخاصة، عدا الوضع الديني الذي لا لُبس فيه أبداً.

الفصل الثالث

الشيرازيون في الساحة:
بين الدعوة والثورة



أولاً: نشأة التيار الشيرازي

برز تيار الإسلام السياسي الشيعي كردة فعل على صعود التيار القومي واليساري في الخمسينيات، ولم يكن الفكر التقليدي الذي تمسك به علماء النجف لينتج تياراً أو تنظيماً سياسيّاً، فقد كان الابتعاد عن السياسة المبدأ الثابت عند علماء النجف، وعلى الرغم من أن صعود الشيوعيين والقوميين في العراق في نهاية الخمسينيات قد أزعج مرجعية النجف كثيراً، إلا أن هذا الانزعاج لم يترجم إلى تحرك سياسي واضح وصريح تقوده المرجعية في مواجهته، وكان أن عُقد اجتماع في كربلاء، في ذلك الوقت، ضم كبار المراجع لبحث تشكيل حزب سياسي انتهى إلى رفض انخراط المرجعية في العمل السياسي.

مع ذلك، لم تخفِ مرجعية النجف توترها من الشيوعيين وخاصة مع نهاية الحكم الملكي وبداية عهد الرئيس عبد الكريم قاسم، وكان من الواضح أن السيد محسن الحكيم يرى نفسه في مواجهةٍ مع عبد الكريم قاسم ونهجه، والسيد محسن الحكيم كان المرجع الأعلى في النجف آنذاك، وبحسب الشيخ محمد مهدي شمس الدين فقد كانت المرة الأولى التي يُستخدم فيها اصطلاح «المرجعية العليا» بغرض تدعيم موقف محسن الحكيم في مواجهة عبد الكريم قاسم. كان لتوتر الحكيم من قاسم ونظام حكمه عدة أسباب، منها ما يعود إلى سياسات قاسم المتعلقة بمساواة المرأة بالرجل في قضايا الإرث والأحوال الشخصية، وبتعيين وزيرة في حكومته هي الدكتورة نزيهة الدليمي، وبقانون الإصلاح الزراعي الذي أزعج كثيراً من المقربين من المرجعية في النجف، ومنها ما يعود إلى نشاط الشيوعيين وشعبيتهم المتزايدة التي وصلت إلى قلب النجف نفسها، فكان أن تصاعد توتر

الحكيم حتى انتهى بفتوى أطلقها عام ١٩٦١ وحرّم فيها الانتماء إلى الحزب الشيوعي باعتبار ذلك كفراً وإلحاداً[١].

لم يتجاوز دخول المرجعية في السياسة حدود تلك الفتوى وذلك التوتر الفكري مع الشيوعية والأفكار المادية، ولم ينعكس ذلك على تنظيم أو حزب سياسي، فقد كان الفكر التقليدي في التعاطي مع المسألة السياسية حاضراً في عقل المرجعية على الرغم من التحدي الفكري الذي طرحته الشيوعية والقومية العربية في تلك الفترة، ولذلك اجتمع مجموعة من رجال الدين الشباب في نهاية الخمسينيات بعد فشل اجتماع المراجع في تشكيل حزب سياسي، وقرروا تشكيل حزب سياسي إسلامي يستجيب للتحدي الفكري الذي تطرحه الأفكار المادية، وكان من ضمن الحضور في ذلك الاجتماع: السيد مهدي الحكيم (نجل المرجع محسن الحكيم)، والسيد مرتضى العسكري، والسيد طالب الرفاعي، والسيد محمد الشيرازي، والسيد محمد باقر الصدر. أصر الشيرازي ومهدي الحكيم على دخول المرجعية في إطار عمل الحزب المزمع تشكيله وتصديها للعمل السياسي، فيما عارض الصدر والعسكري تدخل المرجعية في العمل الحزبي حرصاً عليها وخوفاً من بطش النظام بها، وسجل الشيرازي اعتراضه على مسمى «حزب» لأنه مفهوم غربي، وكان للشيرازي رؤية رافضة للأحزاب، كما إنه اختلف مع السيد محمد باقر الصدر حول الشورى وولاية الفقيه، فقد كان يؤمن بوجوب أن تكون القيادة للفقيه ويرفض مبدأ الشورى، في حين كان الصدر يطرح فكرة «الشورى» بوصفها شكلاً جائزاً للحكم في عصر الغيبة (غيبة الإمام المهدي)، حيث تقيم الأمة حكومتها التي تمارس صلاحياتها في الحكم مستندة إلى أحكام الشريعة (في بداية السبعينيات غيّر الصدر موقفه ومال إلى ولاية الفقيه، لكن حزب الدعوة اختلف معه وبقي على موقفه من الشورى)[٢].

---

(١) فؤاد إبراهيم، **الفقيه والدولة: الفكر السياسي الشيعي** (بيروت: دار المرتضى، ٢٠١٢).

(٢) حديث مع فؤاد إبراهيم.

تشكل حزب الدعوة بعد ذلك الاجتماع، وكان تأثره واضحاً بحزب التحرير ـ خصوصاً وأن بعض قيادييه كانوا أعضاءً في حزب التحرير وفي الإخوان المسلمين مثل المهندس محمد هادي السبيتي الذي تولى قيادة الحزب عام ١٩٦٤ وكان في طرحه رافضاً لصبغ الحزب بصبغة شيعية ومؤكداً عدم طائفيته ـ في هياكله التنظيمية وفي استراتيجية العمل التي تتبنى المرحلية وتبدأ بمرحلة نشر الدعوة وبناء المجتمع الدعوي (وهو ما استمر عليه الحزب حتى قيام الثورة الإيرانية عام ١٩٧٩ حين قفز فوق المرحلية وخاض العمل السياسي مباشرةً)، وانسحب السيد محمد الشيرازي منه إثر الخلاف على دور المرجعية وعلى مسمى «حزب»، وبدأ في العمل على تلبية طموحه، لكنه لم يذهب باتجاه إنشاء تنظيم سياسي بديل أو منافس لحزب الدعوة، بل مارس نشاطاً دعويّاً صرفاً في الستينيات، من إمامة الصلاة وإلقاء الخطب والمحاضرات إلى الحلقات التعليمية ومواكب العزاء، إلى تأليف الكتب التي تعتمد على لغة مبسطة لجيل حديث السن، وهي كتب ضد الشيوعية والعلمانية ترسم صورة حديثة للإسلام بوصفه ديناً شاملاً لكل مناحي الحياة، وكانت هذه الكتابات في سياق عام عند بعض الإسلاميين قد اعتمدت على أسلمة العناوين بغرض تقديم البديل الإسلامي للأفكار المادية، فكانت عناوين مثل (المنطق الإسلامي، الفكر الإسلامي، الاقتصاد الإسلامي.. إلخ) تتصدر كتابات الشيرازي وغيره من المهتمين بتقديم حالة إسلامية جديدة تجابه سطوة التيارات القومية واليسارية في تلك الفترة.

ولد السيد محمد الحسيني الشيرازي في النجف عام ١٩٢٨، وهاجر مع والده المرجع مهدي الشيرازي إلى كربلاء في وقت مبكر من حياته، إذ كان عمره وقتها تسع سنوات. ينتمي محمد الشيرازي إلى عائلة من أصول إيرانية معروفة بعلماء الدين، وقد دخل المضمار مبكراً، إذ بدأ التأليف الفقهي وهو في الخامسة والعشرين من عمره، وتجاوزت مؤلفاته ألف مؤَلّف. أعلن نفسه مرجعاً في وقت مبكر، وأثار جدلاً حول مرجعيته، فعلماء حوزة النجف لم يروا في الطريقة

التي أعلن نفسه بها مرجعاً طريقة سليمة، وسيكون هذا الأمر واحداً من مسائل الخلاف والخصومة الرئيسة بين التيار الذي سيؤسسه بامتداداته في السعودية وبين حوزة النجف وتيارها.

كتب الشيرازي عن ولاية الفقيه مبكراً، وبالتأكيد لم يكن أول من كتب في هذا الموضوع، فقد سبقه عدد من علماء الشيعة في فترات ماضية، لكنه كان من أوائل من أثّروا في إحياء الفكرة في العصر الحديث، وقد كتب عنها في بداية الستينيات وشرحها على المستوى الفكري ـ ولم تسيّس الفكرة عبر تنظيم أو حزب سياسي آنذاك ـ لكنه عبّر عنها في عدد من مؤلفاته[٣]، وكان الشيرازي قد سبق الخُميني في موضوع ولاية الفقيه، إذ إن الخُميني كان يطرح في الأربعينيات إدخال العلماء في مؤسسات الدولة تحت مظلة الشاه وحكمه، ولم يتخذ الخميني الخيار الراديكالي في مواجهة سلطة الشاه إلا بعد أحداث المدرسة الفيضية في قم عام ١٩٦٣، حين هاجمت الشرطة تجمع طلاب العلوم الدينية هناك مستخدمة السلاح في المواجهات، ما أدى إلى قتل عدد من الطلاب وجرحهم، وبعد خروجه من إيران بدأت تتبلور عنده نظرية ولاية الفقيه، ولم تظهر ـ بشكل واضح ـ إلا مع نهاية الستينيات في سلسلة محاضراته في النجف والتي كان أحد قادة حزب الدعوة حينها، الشيخ محمد مهدي الآصفي، يقوم بترجمتها وجمعت لاحقاً في كتاب «الحكومة الإسلامية»، وعليه فإن الشيرازي كان سبّاقاً في طرح النظرية وأثّر حتى في الخميني[٤].

حرص الشيرازي على تأمين استقبال كبير للخُميني حين وصل إلى العراق في منتصف الستينيات، وكانت العلاقة بين الرجلين جيدة خصوصاً وأنهما يمثلان خط التجديد الديني في مقابل خط مرجعية النجف التقليدي، ولم يكن الخميني مرحَّباً به كثيراً بين أوساط تيار

---

(٣) في كتابه **الحكم في الإسلام**، في المسألة الثانية يؤصّل الشيرازي شرعياً لولاية الفقيه الجامع للشرائط.

(٤) حديث مع فؤاد إبراهيم.

حوزة النجف التقليدي، أما الشيرازي فكان يتقاطع مع الخميني في التوجه العام وفي عدة أمور، لكن الخميني استقر في النجف فيما كان الشيرازي مقيماً في كربلاء، وكان الاثنان يتجهان نحو تدعيم فكرة خوض الفقيه غمار السياسة، معيدَين تفسير مفهوم انتظار ظهور الإمام المهدي عبر نقله من الحالة السلبية إلى الإيجابية، فبدلاً من عدم تحريك ساكنٍ بانتظار ظهور الإمام، لا بد من «التمهيد» لظهوره عبر العمل السياسي، وهذه الفكرة أكّدها المفكران الإيرانيان جلال آل أحمد وعلي شريعتي اللذين تأثرا بالأفكار اليسارية الثورية، وأثَّرا بشكل كبير في الخميني وفي الشيرازي وأتباعه أيضاً.

مارس الشيرازي نشاطاً دعويّاً صرفاً طوال فترة الستينيات، لكن تنظيره السياسي اجتذب عدداً من طلابه، فاستأذنوه في إنشاء حركة سياسية تقوم على أدبياته وأفكاره، فأعطاهم مباركته لكنه لم يتصدَّ لقيادة الحركة، واختار لهم ابن أخته السيد محمد تقي المُدَرِّسي زعيماً للحركة الجديدة. كان تشكيل حزب الدعوة ردة فعل على صعود الشيوعية والقومية في نهاية الخمسينيات، وكان تشكيل حركة «الطلائع الرساليين» عام ١٩٦٨ بقيادة المُدَرِّسي ومباركة الشيرازي ردة فعل على هزيمة ١٩٦٧ وبداية انكفاء التيار القومي، وكان الشيرازي مرجع الحركة فيما كان المُدَرِّسي قائدها، وشكلت «كرَّاسات» المُدَرِّسي فكر أعضاء الحركة، والكرَّاسات هي تلك الكتيبات الصغيرة التي كان يكتبها المُدَرِّسي للتداول الداخلي بين أعضاء الحركة، ثم تحوّل بعضها إلى كتب منشورة، وكان المُدَرِّسي يستلهم أفكاره من الشيرازي بالطبع.

بدأت حركة «الطلائع الرساليين» ـ وهي حركة وليست حزباً بحكم رفض الشيرازي لمسمى حزب كما أسلفنا ـ بصفتها حركة دعوية تسعى إلى التجديد الديني وتديين الناس وأسلمة المجتمع، والتركيز على شمولية الدين لمناحي الحياة كافة واحتوائه على إجابات لكل الأسئلة وعدم اقتصاره على أداء العبادات وأحكام الزواج والطلاق والمواريث، وكما تأثّرت الحركة بأفكار علي شريعتي حول مفهوم انتظار الإمام المهدي، تأثرت أيضاً بأدبيات الإخوان المسلمين وتحديداً بأفكار سيِّد

قطب حول الجاهلية والحاكمية، ويظهر هذا بوضوح في كتابات محمد تقي المُدَرِّسي التي شكلت الأساس الفكري لحركة الطلائع الرساليين.

تؤكد أدبيات الحركة كما صاغها المُدَرِّسي مسؤولية ثقافة المسلمين عن تخلفهم، وتوضح أن المشكلة تكمن في الاختلاف بين الإسلام «كما أراده الله» وبين الإسلام «كما فهمه أجيال المسلمين المتخلفين»، وتشدد على ضرورة الخروج من الفهم السطحي للدين والقرآن إلى فهم جديد يقترن بالعمل في الواقع المعيش، وتُفرِّق بين التطبيق «الرسالي» للأحكام الشرعية والتطبيق «القشري»، فالفصل بين العبادات والمعاملات وعدم وجود سمات عامة للأمة المسلمة في تركيبتها الاجتماعية والاقتصادية والسياسية وأهدافها الحضارية وعلاقاتها الأممية هو أحد وجوه التطبيق القشري للأحكام الشرعية الذي يكرس تخلف الأمة[٥].

ينتقد المُدَرِّسي الجمود الفقهي والقصور عن مناقشة القضايا المعاصرة في الفكر والسياسة والاقتصاد، ويرى أن الأحكام الشرعية تحولت إلى معيق للإبداع والتقدم بسبب الجمود والتقليدية، ويؤكد وجوب العودة إلى ثقافة الأمة الحقيقية «الثقافة الرسالية»، التي يُعرِّفها بأنها: «الثقافة السليمة والإنسانية والشجاعة التي تنتج الإصلاح الجذري لمشاكل الأمة، وهذه الثقافة سمتها الحق لا الواقع، فهي ـ كأي ثقافة ثورية ـ لا تؤمن بالواقع إلا مؤقتاً، وتضمن للإنسان الثورة والإصلاح عن طريق إصلاح الإنسان ذاته لتكون الثقافة الرسالية ثقافة إنسانية وسيلةً وهدفاً»[٦].

يعارض المُدَرِّسي بشدة الأفكار اللامسؤولة التي تبرر السلبية والكسل، ويعدها أفكاراً «صوفية» موجودة في كل الأمم، ويهاجم المُدَرِّسي الخرافات التي سميت خطأً بـ «التصوف الإسلامي» ومفاهيم

(٥) أحمد ناصر، **الثقافة الرسالية** (بيروت: دار الصفوة، ١٩٩٢) (أحمد ناصر هو اسم مستعار لمحمد تقي المدرسي).

(٦) المصدر نفسه.

مثل وحدة الوجود التي تشوش الرؤية، والحُلُول (أن روح الله تحل في جسم الإنسان) باعتبارها دعوة لعبادة الذات، والزهد الصوفي السلبي باعتباره تحللاً من المسؤولية[٧].

يحاول المُدَرِّسي قراءة التاريخ الإسلامي بشكل مغاير عن السائد في الحالة الشيعية من إظهار «الحزن البارد» كما يسميه، ويحاول الإضاءة في كتاباته على الجوانب الثورية من التاريخ الشيعي بدلاً من تكريس الهزيمة والسلبية في النفوس عبر رواية المصائب فقط. إن التجديد الذي تدعو إليه الحركة يعني دخول العامل الديني في كل مجالات الحياة والخروج عن المسار التقليدي الذي اختطته مدرسة النجف، والسياسة أحد أهم النقاط في عملية التجديد هذه، وهكذا فإن الحركة كونت رؤيتها السياسية على أساس إسلامي يرتكز على نظرية ولاية الفقيه التي نادى بها الشيرازي وأكّدها المُدَرِّسي باعتبارها الوسيلة المناسبة لقيام نظام حكم إسلامي رشيد ينهض بالأمة الإسلامية.

يتضح تأثر المُدَرِّسي بسيد قطب وأدبياته في مفهوم الجاهلية وبأبي الأعلى المودودي في مفهوم الحاكمية في كتابه **القيادة الإسلامية** الذي كان ـ كما هو حال كتاب الثقافة الرسالية وكتب أخرى ـ يوزع كرّاساً على أعضاء الحركة لتدارسه ـ وقد نشر باسم مستعار هو «محمد جواد كاظم» كحال كتب أخرى ثم أعيدت طباعته باسم مؤلفه الأصلي ـ فهو يتحدث عن الحاكمية المطلقة لله سبحانه على البشر جميعاً، وأن المسلم يستمد فكرته العامة حول القيادة الإسلامية من «أن الحكم لله وحده، في كلٍّ من مجالي التكوين والتشريع، فكما هو السيد المطاع والحاكم بالذات في حقل التكوين، فإن له وحده السيادة القانونية التامة على البشر جميعاً، وليس لأحدٍ مهما أوتي من العلم والقدرة سيادةٌ لا على نفسه ولا على غيره أبداً»، ويؤكد أن «حاكمية الله لا تعني إلا حاكمية شريعته في الحياة البشرية، وشريعته هي الدين الذي أوحى به إلى الرسول الأعظم (ﷺ)، إذاً عندما ننطق بهذه

---

(٧) المصدر نفسه.

الكلمة (حاكمية الله في حقل التشريع) لا بد أن نتصور أمراً واحداً هو سيادة الدين»[8].

يعد المُدَرِّسي أن الرابطة التي تجمع أفراد المجتمع في الإسلام ليست الحدود الجغرافية، ولا اللغة والدم والعنصر، وليس الحزب والمذهب والاتجاهات السياسية، لكنه «الإيمان»، فالمؤمنون أمة واحدة لهم كل حقوق الدولة الإسلامية وعليهم واجباتها، أما أهل الذمة فقد أمر الدين بأخذ الجزية منهم مقابل توفير الإقامة والأمن لهم، وبالنسبة إلى حق الترشح والانتخاب فإنه يسقط عنهم بحكم أنهم أجانب (ويبدو أن الضرائب تسقط عنهم في مقابل سقوط حقهم في الترشح والانتخاب كما يُفهم من سياق كلام المُدرِّسي)، لكنهم إن دخلوا في الدين أصبحوا مواطنين، وبناء عليه فمعيار المواطنة عند المُدَرِّسي هو الإيمان، ودولة المسلمين يشترط فيها الإيمان والتقوى لمن يريد أن يَنتخب أو يُنتخب ليتمكن من العمل بالشريعة، وهو ما لا يتوفر في من لا يدين بالإسلام[9].

حق الانتخاب هو حق خاص بالمؤمنين من دون غيرهم، «فالمؤمن وحده يستطيع أن يقلّد من اجتمعت فيه شرائط القائد الأعلى، وإذا قلّد القائد فقد بايعه ولزمته واجباته، كما إنه وحده الذي يوكل إليه واجب الرقابة باعتباره فرداً من المواطنين، وأنه بنفسه المسؤول عن أمور المسلمين... وأنه يثور على القائد إذا انحرف برجوعه شخصيّاً عن تقليده، ثم بأمر الناس بتقليد غيره». هذا ما يتعلق بالمواطن، أما القائد الذي يحكم المسلمين في غيبة الإمام المعصوم فيشترط فيه أمران رئيسان: الفقه وهو العلم بالدين، والعدالة وهي التجرد للدين الذي يقوم هنا مقام العصمة (حيث الفقيه هنا ينوب عن الإمام «المهدي» المعصوم في إدارة أمور المسلمين بانتظار ظهوره).

---

(٨) محمد تقي المُدَرِّسي، **القيادة الإسلامية**، ط ٢ (بيروت: مؤسسة الوفاء، ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م).

(٩) المصدر نفسه.

أما الشروط التفصيلية للقائد فيوجزها المُدَرِّسي في سبعة شروط رئيسة: الإيمان، والحرية، والذكورة، والبلوغ والرشد، وطِيب الولادة (أي أن لا يكون ابن زنا)، والفقه، والعدالة. ويفصِّل المُدَرِّسي في كل واحد منها، فالإيمان ضروري في شخص الحاكم لجماعة المؤمنين، «وإذا كان أولى الناس بالحاكمية أولاهم بالله، وأولى الناس بالله أقربهم إلى شرائعه، وأقربهم إليها المسلم المشبع بالثقافة الإسلامية، كان من استوحى علمه من أهل البيت النبوي أولى الناس بالحاكمية والحكم، ذلك لأنهم أعرف الأمة بالدين، وأنهم من أجمعت الأمة الإسلامية على سلامة ما رووا وأخبروا عن النبي (ﷺ) وصحة ما رأوا فيها من تفسير، فمن اتبعهم اتبع الحق الذي لا ريب فيه»[١٠]، وهكذا يقرر المُدَرِّسي أن الإيمان يكتمل عند الفقيه الشيعي، وهو بهذا المعنى أولى الناس بحكم المسلمين.

يشترط المُدَرِّسي الذكورة في القائد، لأن الرجل أكثر حكمة من المرأة وأشد حزماً، ويعود هذا برأيه لكون المرأة قد خُلقت لإدارة الجانب العاطفي من الحياة في حين خُلق الرجل لإدارة الجانب العقلي منها، ويرى أن هذه الحقيقة تأكدت بصورة عملية بسبب عدم وصول المرأة إلى قيادة دول العالم إلا في ما ندر، مما يدلل على أن «البشر قد اهتدوا بفطرتهم إلى عدم صلاحية المرأة للقيادة»، وأن المرأة لا تملك إمكانيات القيادة، ولو كانت تملكها لتبوَّأت منصب القيادة في الدول التي تعبّد الطريق أمامها، ويؤكد هذا بالاستدلال شرعاً بقوامة الرجل على المرأة وحديث «لا يفلح قوم وليتهم امرأة».

الشروط السبعة للقائد في الدولة الإسلامية تقود إلى تحقيق السيادة للدين التي هي السيادة الحقة كما يراها المُدَرِّسي، «وإذا كان الفقيه العادل هو الذي تقمص روح الدين، وجسد تعاليمه، فإنه أحرى بالسيادة من غيره، بل ستكون سيادة غيره شركاً بالله العظيم، سبحانه عن الشريك»، وهكذا فإنه لا غرابة في موقفه الرافض للديمقراطية

---

(١٠) المصدر نفسه.

التي أثبتت عجزها المطلق بنظره عن تكوين قيادة حكيمة للعالم، فالديمقراطية التي هي «حكومة الشعب على نفسه» نظرية فاشلة برأي المُدَرِّسي، وحتى لو اصطبغت بلون إسلامي فإن هذا لا يغير من فشلها وانتكاستها كما هو حال ديمقراطيات العالم، «ذلك أن فشلها وانتكاستها يرجعان إلى جذر واحد هو عدم صلاحية الأمة في التحصن ضد الدعاية التي تضللها وقد تزين لها الشر كأنه خير مطلق، والخير كأنه الشر المطلق»، لذلك لا يمكن أن يُحسن أوضاع الأمة انتخاب شخص غير الفقيه العادل بالمواصفات التي يذكرها المُدَرِّسي، ولا طريق إلى نهوض الأمة إلا بقيادة الفقيه العادل. هذا الكلام يتوافق مع أحد شعارات الشيرازيين في مرحلة التأسيس: التغيير لا يصنعه الجمهور وتصنعه الطليعة.

هذه الأدبيات والأفكار أسست لرؤية حركة الطلائع الرساليين لذاتها وللعالم، وهي التي ستنطلق منها الحركة لتمارس لاحقاً نشاطاً دعويّاً تجديدياً ثم ثورياً أُممياً في أكثر من بلد عربي من بينها السعودية.

ثانياً: استيراد المدرسة الشيرازية

انتقل الشيرازي إلى الكويت عام ١٩٧٠ هرباً من نظام البعث في العراق، إذ إن معلوماتٍ وصلته أنه سيعتقل خلال ثلاثة أيام، وكان أخوه السيد حسن الشيرازي قد اعتُقل قبلها أيضاً، فاتخذ القرار وذهب إلى الكويت برفقة عدد من أتباعه وأنصاره، وبدأ هناك بتأسيس تياره في الخليج، حيث تمكن من إقامة حوزة علمية يلقي فيها خطبه ودروسه بمساعدة بعض التجار الكويتيين، وبدأت «مدرسة الرسول الأعظم» تستقطب الشباب من بلدان الخليج، وظهرت بوضوح مع بداية السبعينيات معالم ما بات يعرف في الخليج بـ «التيار الشيرازي».

خاض الشيرازي معركةً في البداية لتثبيت أقدامه في الكويت، حيث كان هناك من يحرض السلطة الكويتية ضده، وكان الشيخ علي

الكوراني ممثل حزب الدعوة في الكويت يتهم الشيرازي بأنه صاحب دعوة سياسية يسعى من خلالها إلى إقامة نظام حكم شيعي في الخليج[(١١)]، وكان حزب الدعوة ينتهج وقتها النهج الدعوي بعيداً عن العمل السياسي، ويبدو أن الكوراني شَعَر بأن الشيرازي يمكن أن يأخذ من جمهور حزب الدعوة فاتهمه بهذا الاتهام، ورُفِعتْ دعاوى قانونية ضد الشيرازي تطلب ترحيله من الكويت، فتدخل أحد التجار النافذين واسمه محمد حسين قَبازرد ليقف مع الشيرازي في مواجهة الاتهامات ضدّه، وتمكن من إقناع أمير الكويت حينها الشيخ صباح السالم الصباح بوقف ترحيل الشيرازي وإعطائه إقامة دائمة في الكويت.

شكّل الشيرازي مرجعية ومظلة لمجموعتين مختلفتين: **المجموعة الأولى** تقليدية لم تكن ضمن تنظيم حركة الطلائع الرساليين وكانت مهتمة أكثر بالمسائل الدعوية والتربوية يقودها أخوه حسن الشيرازي ـ الذي تم اغتياله في بيروت عام ١٩٨٠ ـ ، ومعه أخوه الآخر صادق الشيرازي ـ الذي سيطرح نفسه بصفته مرجعاً لاحقاً ـ ومجموعة من الأشخاص من عائلات: الفالي والقزويني في كربلاء، واستمر نشاط هذه المجموعة بعيداً عن السياسة ومركزاً على التبشير بالمذهب الشيعي في أماكن متعددة. أما **المجموعة الثانية** فحركية ثورية تنضوي تحت لواء حركة الطلائع الرساليين يقودها محمد تقي المُدَرِّسي وأخوه هادي المُدَرِّسي وهم أبناء أخت الشيرازي، وكان الشيرازي قادراً على احتواء التيارين المختلفين، وبات الأب الروحي والقاسم المشترك بينهما.

يعود الفضل في إدخال فكر الشيرازي إلى منطقة القطيف للشيخ محمد تقي السيف والد توفيق وفوزي ومحمود الذين شكلوا مع الشيخ حسن الصفار والشيخ محمد الصائغ أوائل الطلاب السعوديين الذين تتلمذوا على يد الشيرازي ودخلوا في إطار حركة الطلائع الرساليين، فقد كان محمد تقي السيف على علاقة طيبة بالشيرازي وكذلك بمحمد

---

(١١) حديث مع توفيق السيف.

باقر الصدر، وعلى الرغم من انتمائه إلى المدرسة المحافظة في النجف، إلا أن الحالة الحركية التي امتاز بها الشيرازي والصدر وفهمهم المختلف والمتطور نوعاً ما للواقع كان عامل جذب لمحمد تقي السيف[١٢].

كان محمد تقي السيف يحرص على دعوة خطباء متنوعين من العراق وإيران للخطابة الحسينية في منطقة القطيف، كما إنه أسهم في جلب الكتب الثقافية الشيعية التي كان تلامذة الشيرازي يكتبونها في أثناء تواجدهم في الكويت والعراق، وقام بالإشراف على توزيعها على خطباء القطيف بنفسه، ومن هذه الكتب: كتاب **منابع الثقافة الإسلامية** وكتاب **التاريخ الصحيح** وكتاب **رسالة الحقوق** وجميعها كتب ألفها علماء منضوون تحت راية حركة الطلائع الرساليين.

حرص محمد تقي السيف على تدريس أبنائه الثلاثة العلوم الدينية، فأرسلهم للدراسة في النجف بعد إكمال الدراسة الابتدائية حيث تقدمهم الشيخ توفيق السيف ـ الدكتور لاحقاً ـ ، ثم التحق به شقيقاه فوزي ومحمود بين أعوام ١٩٧١ و١٩٧٢ للدراسة على يد بعض مشايخ القطيف المُستقرّين في العراق آنذاك، وكانت أنظمة الحوزة في النجف تسمح بنظام السكن الداخلي للطلاب العزاب القادمين من خارج المنطقة، ولم تكن أعمار هؤلاء الطلاب تتجاوز الثامنة عشرة بعد.

أتم الثلاثة الزيارة الأولى لمدينة النجف، وفي طريق العودة توقفوا في الكويت حيث كان والدهم بانتظارهم هناك، وعرّفهم أول مرة على السيد محمد الشيرازي الذي استقبلهم برحابة صدر قلّما وجدوها من العلماء، ومن الواضح أن دماثة خلقه وتعامله اللطيف معهم وتقديره لهم أثّر في نفوسهم كثيراً، وقد كان لهذا التواضع المبهر من الشيرازي أثر كبير في إقناع الثلاثة بالتحول للدراسة عنده، ويؤكد توفيق السيف أنه

---

(١٢) حديث مع فوزي السيف.

اكتشف في الشيرازي طيلة السنوات التالية مربيّاً ومعلماً ومصدر إلهام، واكتشف بعد عام أو نحوه أن الحياة في هذه المدرسة تسير وفق تقدير محسوب، وأن هدف الدراسة هنا لا يقتصر على إعداد إمام جماعة أو خطيب منبر أو أستاذ شريعة أو فقيهٍ يفتي الناس كما كان الأمر في النجف، «فقد تعلمت للمرة الأولى الجواب عن أسئلة مثل «من أنا» و«ما العالم الذي يحيط بي» و«أين موقعي من هذا العالم»، بعبارة أخرى بدأت تتشكل في ذهني صورة أولية عما سيكون لاحقاً هويتي بصفتي إنساناً، وبصفتي مثقفاً، وبصفتي ناشطاً في المجال السياسي، وبصفتي إصلاحياً في المجال الديني. وجدت نفسي منجذباً من دون وعي إلى تيار حركي محور اهتمامه هو إعادة صوغ الثقافة الدينية، وإعداد كادر قادر على إيصال رسالة الحركة إلى الناس»[(١٣)].

انجذب الشيخ حسن الصفار بالطريقة نفسها، وكان وقتها شاباً لم يتجاوز الخامسة عشرة من عمره أيضاً، لكنه كان خطيباً حسينياً منذ كان في الحادية عشرة، وكان مبهراً للناس في القطيف، ومن شدة إعجابهم به أطلقوا عليه لقب «الشامي الصغير» نسبة إلى الخطيب العراقي السيد حسين الشامي الذي جاء بدعوة من الشيخ محمد تقي السيف، وقد كان الناس معجبين بحُسن أداء الشامي في الخطابة لذلك لقبوا الصفار بهذا اللقب. خطب الصفار في أحد المجالس الحسينية في الكويت من دون ترتيب مسبق، واستمع الشيرازي لخطبته فأعجب به، وكان للطف الشيرازي معه الدور الأكبر في إقناعه بالتتلمذ على يديه أيضاً[(١٤)].

بدأ الشبّان في الانتظام في مدرسة الرسول الأعظم وتلقي الدروس في الكتابة والخطابة والتدبّر القرآني، وكانوا يقرؤون أيضاً كتب محمد تقي المُدَرِّسي التي توضح الأسس الفكرية لحركة الطلائع الرساليين، فبالإضافة إلى كتابي **الثقافة الرسالية** و**القيادة الإسلامية** كان هناك كتاب

(١٣) حديث مع توفيق السيف.

(١٤) حديث مع حسن الصفار.

«رسالة الأنبياء» الذي يُقسّم العالم إلى فسطاطين: فسطاط المستضعفين وفسطاط المستكبرين في الأرض، ويعيد قراءة التاريخ وفقاً لهذا التقسيم، وأيضاً كان هناك كتاب **التاريخ الإسلامي** الذي يعيد قراءة تاريخ التشيّع ليستنتج أن التشيع كان طوال التاريخ حركة مقاومة للظلم والطغيان. يقول توفيق السيف أن مجموعة متنوعة من الكتب كانت مقررة على الأفراد المنتظمين، منها كتاب **الدعوة والداعية** لحسن البنا و**معالم في الطريق** لسيد قطب وكتاب **كفاحي** لهتلر و**مذكرات تشي غيفارا** وغيرها، لكن آخرين يقولون إن هذه الكتب كانت موجودة في المكتبة ولم تكن مقررة.

كان الشباب جزءاً من حركة الطلائع الرساليين، وكانوا ينقسمون إلى خلايا تسمى «فئات»، وفي كل فئة هناك طالبان أو ثلاثة حدّاً أقصى مع معلمهم، ويُدوَّر الطلاب على فئات مختلفة مع المحافظة على السرية داخل كل فئة، وصار المطلوب لاحقاً إنشاء فئات داخل القطيف وربطها بالحركة، وبالتالي توسيع الحركة وتزخيمها بعناصر شبابية في المناطق المختلفة (القطيف، البحرين، . . . إلخ).

يُعرف أفراد الحركة أنفسهم بصفتهم «رساليين»، والفرد الرسالي بحسب تعبير كتاب **الثقافة الرسالية** للمُدَرِّسي هو: الفرد الذي يتمتع بصفات شخصية كالتضحية والإيثار والوعي والانضباط والجدية وطاعة القيادة، علاوة على التدين والإيمان والتقوى والخوف من الله. . . إلخ. أما الخط الرسالي الذي يمثل توجه الحركة فله صفات تميز الحركة عن غيرها من الحركات الإسلامية وغير الإسلامية، وأبرزها: الاستقلالية والأممية والشمولية والجذرية والثورية والتشيّع، وبنظر قادة الحركة فإن أصحاب النبي رساليون ثوريون، والنبي نفسه هو قائد الرساليين[١٥].

وبما أنّ الفرد الرسالي مستعد للعمل دائماً وفي أي مكان لتقديم

---

(١٥) سلمان العيد، «الحركة السياسية الشيعية في السعودية: من الثورة إلى الإصلاح،» شبكة الملتقى الإخبارية (٢٠٠٩)، <http://www.moltaqaa.com>.

الرسالة ونشر الدعوة، فإن تكليف الشباب الرساليين بمهمات محددة كان طبيعياً في سياق الحركة، فمثلاً أُرسِل توفيق السيف عام ١٩٧٦ إلى لبنان عن طريق محمد منتظري ـ ابن الشيخ حسين منتظري أحد قادة الثورة الإيرانية ومنظّريها ـ الذي كان قريباً من الشيرازيين. تدرب توفيق السيف هناك على السلاح لفترة قبل تكليفه بمهمات قتالية مع حركة فتح ضد القوات السورية التي دخلت إلى لبنان تلك السنة، واستمر في مهمته عدة أشهر حتى جاءه الأمر بالعودة مجدداً إلى الكويت[١٦].

وإذا كانت هذه المهمة العسكرية غريبة خصوصاً في ظلّ النهج الدعوي الذي انتهجه الشيرازيون في مرحلة التأسيس، ويمكن تفسيرها بأنها حالة لا تتكرر كثيراً، وأن تدخل محمد منتظري أسهم في إيجادها، فإن مهمة الصفار الدعوية في سلطنة عمان لم تكن غريبة أبداً، إذ سافر إلى هناك عام ١٩٧٣ وظل يتردد بين مسقط والكويت لمدة سنتين، وهناك نشر كتب الشيرازي والمُدَرِّسي بين العمانيين الشيعة، وأسّس مجلة باسم **الوعي**، وقرر أن يبادر بالكتابة في الصحف العمانية الرسمية، فنشر فيها عدة مقالات، كما أسس مكتبة «الرسول الأعظم» مع مجموعة الشباب العمانيين هناك.

ظهر انزعاج السيد شرف الشابوري وكيل السيد الخوئي (الذي خلف محسن الحكيم في زعامة مرجعية النجف عام ١٩٧٠) في مسقط من نشاط الصفار وجماعته، ويبدو أن الانزعاج تركز على الترويج لكتب الشيرازي والمُدَرِّسي، وبالطبع على استقطاب الشباب ضمن هذا التيار، ويحتج الصفار بعدم وجود كتابات للخوئي لنشرها أصلاً، وبأن الشيرازي كان أكثر نشاطاً في التأليف. كانت النتيجة أن أرسل الشابوري رسالةً إلى الخوئي يسأله فيها عن الشيرازي والصفار، فرد الخوئي بأن الشيرازي لم يدرس دراسة تعطيه حق الاجتهاد الفقهي، وبأن أمر الصفار مريب[١٧].

(١٦) حديث مع توفيق السيف.

(١٧) حديث مع حسن الصفار.

كان هذا السؤال وجواب الخوئي بدايةً للمواجهة بين التيار التقليدي الذي تقوده حوزة النجف وبين الشيرازيين الذين يتزعمون تياراً تجديدياً، وكان الصفار على الرغم من انخراطه ضمن حركة الطلائع الرساليين وحضوره دروس الشيرازي وتنفيذه لمهام دعوية في مسقط، لا يزال على تقليد الخوئي باتخاذه مرجعاً، لكنه بعد جواب الخوئي عن سؤال وكيله الشابوري قرر أن يترك تقليده، ولم يكن هذا هو الجواب الوحيد من الخوئي بخصوص استفسارات تَرِدُه حول الشيرازي والصفار، بل كان فاتحة هذه الأجوبة، فالجواب عن سؤال الشابوري بقي محصوراً في نطاق عمان، لكن ما حصل بعد ذلك أن بعض أهل القطيف أرسلوا الأسئلة نفسها حول حقيقة اجتهاد الشيرازي وموثوقية الصفار ومشروعية الصلاة خلفه بعد أن عاد إلى القطيف وبدأ يصلي الجمعة والجماعة، وكانت الأجوبة مبنية على الفتوى الأولى الخاصة بعمان، فالشيرازي لم يكن في دراسةٍ تمنحه الاجتهاد، وحتى لو اجتهد فليس كل مجتهد يصح الرجوع إليه حيث تشترط الأعلمية ـ أي أن يكون أعلم المجتهدين الموجودين في عصره ـ والعدالة، أما الصفار فيشير الخوئي إلى أنه سبق وسُئل عنه، وأنه سأل عنه بعضاً من أهل منطقته، وأن أمره مريب ولا تجوز الصلاة وراءه(١٨).

لم يكن الخوئي عالماً عادياً، فهو زعيم حوزة النجف ومرجعها الأعلى، وهو أكثر مراجع الشيعة اتباعاً وتقليداً في القطيف والأحساء، ولا شك في أن فتواه أعطت قوة أكبر للتيار التقليدي في القطيف في مواجهة الحالة الشيرازية التي بدأت في التمدد داخل الوسط الشيعي السعودي مع منتصف السبعينيات، حين عاد الصفار من مسقط وبدأ مع الشباب الدارسين بالكويت في العمل على تشكيل التيار داخل القطيف، ويحسب بعض الشيرازيين أن الشيخ عبد الله الخنيزي ـ أحد وجوه التيار التقليدي المعروفة ـ هو الذي سأله الخوئي عن الصفار، وأن تحريض رموز التقليديين وأتباع حوزة النجف على الشيرازيين

---

(١٨) صورة ضوئية من فتوى الخوئي بحق الشيرازي والصفار موجودة على الإنترنت.

حصل منذ بداية تشكل التيار الشيرازي واستمر لفترات طويلة(١٩)، خصوصاً أن الرموز الكبار في التيار التقليدي في القطيف مثل الشيخ عبد الحميد الخطي ـ قاضي المحكمة الجعفرية بين عامي ١٩٧٤ ـ ٢٠٠١، والمكلفة بقضايا الأوقاف والإرث والأحوال الشخصية ـ والشيخ عبد الله الخنيزي، والشيخ حسين فرج العمران، كانوا منزعجين من نشاط الشيرازيين الآخذ في التصاعد داخل القطيف.

لم يكن للتيار الديني التقليدي أي أنشطة تذكر، ولم يكن خطابه واهتماماته لتذهب أبعد من أداء العبادات وجمع الأموال الشرعية (الأخماس) وأحكام الزواج والطلاق والمواريث وإجراءاتها، كما إن صلاة الجماعة لم تكن تقام إلا في خمسة مساجد في منطقة القطيف كلها، ولم يكن المجتمع في ذلك الحين ملتزماً دينياً بشكل كبير، وكانت مظاهر الانفتاح الاجتماعي بارزة في القطيف كما في باقي مناطق المملكة، وكان السلوك المتحلل من القيود الدينية واضحاً في المجتمع، فجاء الشيرازيون بزخم جديد يعتمد على تجديد الحالة الدينية لتخرج من إطار الطقوس التقليدية، وعلى دعوة الناس إلى الالتزام الديني ولكن بشكل مختلف يعتمد على اعتبار الدين منهج حياة لا مجموعة محصورة من الطقوس والعبادات.

أيضاً لم يكن للتيارات القومية واليسارية حضور كبير مثلما كان الحال في الستينيات، فبعد عام ١٩٦٩، اعتُقِل عدد كبير من المنتمين إلى التنظيمات القومية واليسارية، وباتت هذه التنظيمات شبه مفككة، ولم يكن في منتصف السبعينيات حضور حقيقي للتنظيمات القومية، وكان عناصرها للتو يخرجون من السجون بعد عفو الملك خالد، أما الشيوعيون فكانوا حاضرين ولكن بوصفهم نخباً صغيرة لا تأثير لها داخل المجتمع، ولم يغير في هذه الحقيقة قرار قيادة جبهة التحرير الوطني التي ظهرت عام ١٩٥٨ بتغيير مسمى الجبهة إلى «الحزب الشيوعي

---

(١٩) حديث مع أحد القياديين في التيار الشيرازي.

السعودي» ـ وكانت الجبهة قد بدأت باسم جبهة الإصلاح الوطني عام ١٩٥٤ ثم تحوّلت بعد أربع سنوات إلى جبهة التحرير الوطني ـ بل إنها كانت بتعبير بعض عناصر الجبهة إضراراً بها، خصوصاً وأن القيادات في الخارج اتخذت القرار على غير هوى معظم الكوادر في الداخل، وحتى الحزب الشيوعي السوفياتي لم يكن راضياً عن تغيير المسمى باعتبار أن الحالة في السعودية لم تصل حتى إلى مرحلة البرجوازية ليكون هناك حزب بهذا الاسم[٢٠]، ويبدو لنا أن الحزب الشيوعي السوفياتي لم يكن راضياً لكنه لم يقدم فيتو ضد هذه التسمية.

كانت الأجواء مهيأة تماماً لصعود تيار جديد في منطقة القطيف، فالتنظيمات القومية تفككت، والحزب الشيوعي ليس لديه ما يكفي من القوة أو التأثير أو حتى التنظيم الجيد، والتيار التقليدي خارج حسابات النشاط التنظيمي والحزبي تماماً. بدأ التيار الشيرازي في تهيئة الأرضية الاجتماعية لتقبل التغيير عبر مشروع يقوده مرجع مغمور لأغلبية الشيعة في السعودية، وكانت المساجد والحسينيات هي ساحة «الصراع الشرعية» بين التيار التقليدي الذي يتبع مدرسة النجف التاريخية بزعامة آية الله أبو القاسم الخوئي ـ وسنشير إليهم بالخوئيين نسبةً إلى المرجع الخوئي وإلى المسمى الذي بات رائجاً ما بعد عام ١٩٧٩ في مقابل الشيرازيين ـ وبين التيار الشيرازي، وجاء الشيرازيون بأشكال مختلفة من الأنشطة كإحياء الاحتفالات والمحاضرات العامة، وكانت الكتب والأشرطة السمعية التي تحمل أفكار الشيرازي والمُدَرِّسي تُهرّب من الكويت عبر إخفائها في سيارات شباب الحركة، وعندما تصل تُوزَّع على الشباب في المنطقة.

عمل مشايخ المدرسة الشيرازية على استثمار الركود الديني في المجتمع الشيعي من خلال تكثيف الأنشطة الدينية، وقاموا بتنظيم الاحتفالات ودروس القرآن وتوزيع الكتيبات على الشباب في المساجد

---

(٢٠) حديث مع نجيب الخنيزي.

التي يؤمها مشايخ التيار، وكان شعار المرحلة (إعادة نظر الإنسان المسلم لذاته) وكسر حالة الانعزال والانكفاء، بالعمل والحركة عبر إعادة قراءة قيم الإسلام بما يعيد الاعتبار للفرد من خلال مشروع نهضوي أممي. شكلت الاحتفالات الدينية فرصة للتعبئة والحشد وكسب الأنصار، وكانت أدبيات الحركة الناشئة تُستمد من كتابات الشيرازي والمُدَرِّسي، ومن سلسلة «نحو حضارة إسلامية» التي يتناوب على كتابتها محمد تقي المُدَرِّسي وأخوه هادي المُدَرِّسي مع مجموعة من الكتاب العراقيين من كوادر حركة الطلائع الرساليين مثل الكاتب والباحث المعروف أحمد الكاتب (واسمه الأصلي عبد الرسول لاري)، والسيد عباس المُدَرِّسي، والشيخ صاحب الصادق، والشيخ قاسم الأسدي (واسمه الحركي محسن الحسيني)، وهي أدّت دوراً رئيساً في تثقيف الشباب.

زاد عدد الشباب المترددين على الكويت، وكان الشباب الأوائل في حركة الطلائع يقومون بمهمات تجنيد للشباب في القطيف وضمهم إلى الحركة، لكن النشاط ظل دعوياً صرفاً ولم ينتقل إلى السياسة بشكل مباشر، غير أن التجنيد والانضواء تحت لواء الحركة كان جزءاً من فكرة التسييس من دون التعبير عنها مباشرة. كان الهدف الرئيس في تلك المرحلة تثبيت أقدام التيار ونشر أفكاره وتوسيع رقعة انتشاره، وكان التثقيف وسيلة رئيسة في ذلك عن طريق المحاضرات والتجمعات المختلفة، وأدّى الصفار دوراً مهمّاً بعد عودته من مسقط عام ١٩٧٦، عبر إمامته الصلاة في مسجد الفتح في حي السويكة في القطيف، حيث بات المسجد بؤرة تجمع للشباب الشيرازيين، وهناك كانت خطب الصفار في صلاة الجمعة تجنح نحو الحديث السياسي، فتحدث عن اختطاف السيد موسى الصدر، وعن قتل علي شريعتي، وعن طرد الخميني من العراق، وغيرها من الأحداث السياسية في ذلك الوقت[٢١].

(٢١) حديث مع حسن الصفار.

كان التيار ينظِّم نفسه عبر تجمعات أسبوعية في كل مدينة وقرية في محافظة القطيف له وجود فيها، وكان يحضرها من ٩ ـ ١٠ أشخاص للتباحث في الأمور والمستجدات المختلفة وأوضاع المجتمع والتيار، وكانت الهيئات في كل مدينة وقرية محرِّك التيار الشيرازي، حيث يقام بعضها في المساجد وبعضها الآخر في بيوت النشطاء، ويُختَار أفرادها انتقائيّاً لا عفويّاً، لكنها لم تكن سرية، ثم تطورت ليصبح هناك هيئات نسوية لأول مرة في المنطقة، وأصبح الشيوخ يقودون الهيئات بأنفسهم تحت إشراف قيادة مركزية وكانت تعمل على تبادل الكتب وكتيبات رموز الحركة مثل هادي المُدَرِّسي ومناقشة مضمونها حيث يعد الفرد نفسه للحديث واستقبال أسئلة بقية الحضور وملاحظاتهم[٢٢].

أثار النشاط الكبير للشيرازيين حفيظة الخوئيين، فاستندوا أولاً إلى فتوى الخوئي بحق الشيرازي والصفار لإبعاد الناس عنهم والتحذير منهم، ثم بدؤوا في الدفاع عن مواقعهم في المساجد والحسينيات في مواجهة غزو الشيرازيين، وصار بعض رموز الخوئيين يهاجم الشيرازي بوضوح، فكان الشيخ حسين فرج العمران لا يتوانى عن تقديم النقد المباشر واللاذع للشيرازي من على منبر الجمعة، لكن المواجهة العنيفة لم تبدأ في ذلك الوقت، وإنما بعد انتفاضة ١٩٧٩، لأن نشاط الشيرازيين والصراع مع الخوئيين على المساجد وعلى رأس المال الاجتماعي تضاعف أكثر بعد الانتفاضة.

في مساهمة رموز التيار الحركي الشيرازي في صناعة الهوية الجديدة عمدت نخبة التيار إلى اختيار ثقافة الجماعة وربطها بقيم ومعانٍ جديدة كالفرد الرسالي وغيرها من المعاني والرموز التي تستخدم في تعبئة الجماهير للدفاع عن مصالح الجماعة والتنافس مع الجماعات الأخرى. هنا بدأ تشكيل الجماعة المذهبية الجديدة وتسييسها.

---

(٢٢) العيد، «الحركة السياسية الشيعية في السعودية: من الثورة إلى الإصلاح».

ثالثاً: من الدعوة إلى السياسة

شكَّل انتصار الثورة في إيران عام ١٩٧٩ نقطة تحول مهمة في عموم المنطقة العربية، وانعكس على التنظيمات والحركات الإسلامية السنية والشيعية على السواء، إذ أعطاها دفعة معنوية كبيرة لتقديم النموذج الإسلامي نموذجاً قائداً للأمة يخلف بشكل رسمي النموذج القومي شبه المنهار، وكان لانتصار الثورة أثره الكبير في حركة الطلائع الرساليين التي عاشت زخماً كبيراً واحتفت كثيراً بالثورة الإيرانية باعتبارها الطريق إلى قيام جمهورية إسلامية وفق نظرية «ولاية الفقيه» التي تتبناها الحركة.

الشيرازيون السعوديون تحمسوا كثيراً للثورة وتفاعلوا معها، وبدأ تسييس خطابهم يأخذ منحى تصاعدياً مع انتصارها، وكانت الحماسة دافعاً للتفكير بإمكانيات التوسع في عمل الحركة، وهو ما تُرجم لاحقاً في انتفاضة محرم ١٤٠٠هـ (تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٧٩) وما تلاها. تختلف الروايات حول مسألة التحريض على الانتفاضة وإشعالها، فهناك من يتحدث عن اتخاذ المجلس القيادي لحركة الطلائع الرساليين في الكويت قراراً بهذا الشأن في اجتماعٍ ضم: زعيم الحركة محمد تقي المُدَرِّسي، هادي المُدَرِّسي، كاظم الشوشتري، عباس المُدَرِّسي، صادق العبادي، قاسم الأسدي. استُشير الصفار ثم أُبلغ بقرار الحركة لتنفيذه من خلال الخُطب التثويرية في ليالي محرم[٢٣].

لكن الصفار ينفي هذه الرواية، ويقول إنه لم يحصل اجتماعٌ من هذا القبيل، وأن ما حدث أنه كان مع توفيق السيف في الحج الذي سبق محرم من ذلك العام، وهناك التقيا بالسيد علي خامنئي والشيخ هاشمي رفسنجاني، ودار حديث عام معهما حول الثورة في إيران وأنه لا بد للشعوب من أن تتحرك، كذلك كان لقاءٌ بالسيد محمد تقي

(٢٣) حديث مع فؤاد إبراهيم.

المُدَرِّسي والسيد مرتضى القزويني (وهو الخطيب العراقي المنتمي إلى حركة الطلائع، الذي سيخطب في ليالي محرم ١٤٠٠هـ في مدن محافظة القطيف)، وأيضاً كان الحديث عامّاً ولم يكن فيه تخصيص حول وجوب التحرك داخل القطيف[٢٤].

عاد الصفار وتوفيق السيف من الحج ولديهما قناعة بعد التشاور مع المُدَرِّسي بأنه حان الوقت لإرسال مجموعة من الشباب إلى إيران للدراسة هناك، أما داخل القطيف فمنتهى ما كانا يفكران فيه في ذلك الوقت هو الخروج في مسيرات عزاء[٢٥]، ومهما اختلفت الروايات، تظل الحقيقة في أن الحماسة كانت متصاعدة بعد انتصار الثورة الإيرانية واحتلال السفارة الأمريكية في طهران، وأن الثورة في إيران أثرت في كوادر الشيرازيين وفي المجتمع بصفة عامة، وأن خُطب الصفار والقزويني في محرم كان فيها تجييش وتعبئة للجماهير بشكل واضح.

يحيي الشيعة في أول عشر ليالٍ من محرم ذكرى استشهاد الإمام الحسين، وفي العادة يخطب الخطباء في الحسينيات صباحاً وعصراً ومساءً، ويتنقل الخطباء بين المدن والقرى المختلفة في محافظة القطيف بحيث يخطبون في أكثر من مكان في اليوم نفسه. كان الجو العام في محرم لذلك العام حماسياً على الصعيد الشعبي، ومتوتراً على الصعيد الحكومي مع دخول جهيمان العتيبي إلى الحرم المكي واحتلاله. في مطلع محرم وُزِّع منشور يصعد من اللهجة ضد السلطة، حيث دعا إلى المشاركة في مواكب العزاء التي كانت وقتها ممنوعة، واستنكار مواقف الإمبريالية الأمريكية تجاوباً مع دعوة الإمام الخميني، وحث المنشور «المؤمنين الأبطال» على عدم الخوف من رجال الأمن والشرطة، وعدم الاستماع إلى أوامر «الشخصيات والعُمَد لأنهم ليسوا إلا مجموعة من الجبناء والعملاء الهلعين على مصالحهم

---

(٢٤) حديث مع حسن الصفار.

(٢٥) حديث مع حسن الصفار.

الشخصية»، وكان المقصود هنا الوجهاء التقليديين والمرتبطين عموماً بأجهزة الدولة من أهل منطقة القطيف[٢٦].

تنقل الشيخ حسن الصفار والسيد مرتضى القزويني بين مدن القطيف وقراها في ليالي محرم، وكانت خطبهما نارية في مضمونها ومتناسبة مع حماسة الجماهير وحماسة التيار الشيرازي الذي ينتميان إليه، فمثلاً تحدث الصفار مساء الخامس من محرم (ليلة السادس) عن تغيير الواقع الاجتماعي[٢٧]، وبدأ المحاضرة بهذه المقدمة: «هي الشهادة كالبركان ينفجرُ على الطغاة، وكالنيران تستعرُ، ولم أجد كدم الأحرار من شرارٍ إذا تطاير لا يبقي ولا يذرُ»، وقال إن التغييرات الاجتماعية الكبرى تتطلب تغييراً في نفوس الناس، والناس هنا هم الشعب، وليس الفرد، ثم قسّم الناس إلى نوعين: **النوع الأول** لا تهمه إلا مصالحه الشخصية كالأكل والشرب وهؤلاء كالبهائم همُّها عَلَفُها، و**النوع الآخر** يرغب في التغيير لكنه لا يعمل لكي يغير واقعه الفاسد، ويكتفي بالدعاء إلى الله (يا الله بدِّل سوء حالنا بحسن حالك)، وهذا الدعاء من دون عمل لا فائدة منه، «حتى لو قلته مليون مرة، الله لا يستجيبه»، وكذلك صَبُّ اللعنات على الواقع لا يغيره، ويتساءل الصفار: تريد من الله أن يعمل بالنيابة عنك؟!، ثم يضيف سؤالاً آخر: كيف نغير الأوضاع الظالمة؟ ما الطريق الذي تمارسه الجماهير لتغيير واقعها؟، ثم يجيب: إذا مشيت في طريق الله يتغير واقعك وتنتصر ﴿**إِنْ تَنصُرُوا اللَّهَ يَنصُرْكُمُ**﴾ [محمد: ٧]، ومن يسير في طريق الله، الإنسان الرسالي الذي يطأ الدنيا بنعليه ويتجاوزها بأهدافه من خلال التضحية بالنفس، هو الذي يصنع التغيير[٢٨].

في مساء السادس من محرم (ليلة السابع) كانت خطبة الصفار

---

(٢٦) «قراءة في انتفاضة المحرم ١٤٠٠هـ،» شبكة راصد الإخبارية، ١٨/ ١/ ٢٠٠٨، <http:// www.rasid.com/artc.php?id=20185>.

(٢٧) تسجيل صوتي لخطبة الصفار في ليلة السادس من محرم ١٤٠٠هـ/[١٩٨٠م].

(٢٨) المصدر نفسه.

تتمحور حول الخوف وكيفية قهره، ويروي مشاركون في الانتفاضة في مدينة صفوى أن الحماسة بلغت أوجها بعد خطبتي الصفار والقزويني في تلك الليلة، واندفعت الجماهير بشكل تلقائي إلى الشوارع، وفيما يؤكد أكثر من طرف أن الانتفاضة بدأت بخروج الناس إلى الشوارع من أجل مسيرات العزاء وأن التجمهر لم يتحول إلى مظاهرة سياسية قبل تدخل القوى الأمنية[٢٩]، يتحدث المشاركون في صفوى في الليلة الأولى عن مظاهرة بشعارات عامة، لكن الشعارات المناوئة للحكومة لم تتردد قبل المواجهات مع القوى الأمنية[٣٠].

يتحدث من شاركوا في أول مسيرة في مدينة صفوى عما يتجاوز العزاء إلى الشعارات السياسية العامة المتأثرة بالثورة الإيرانية والمؤيدة لها، مثل شعار: «بالروح.. بالدم.. نفديك يا إمام (الخميني)»، وشعارات أخرى فيها إبراز للهوية المذهبية «إحنا شيعة جعفرية» وشعارات تحثّ على الوحدة بين المسلمين[٣١]، ولم تكن الشعارات معبِّرة عن تنظيم بقدر ما كانت تعبِّر عن عفوية الناس وحماستهم، لكن آخرين في بعض قرى القطيف الأخرى يتحدثون عن مسيرات عزاء جماعية ليس فيها شعارات سياسية، وفي كل الأحوال أثار التجمع والمسيرات قلق القوى الأمنية فسارعت إلى تفرقة المتظاهرين، وكان التوتر كبيراً، خصوصاً وأن مشكلة جهيمان كانت قائمة وقتها.

انطلق الغضب الشيعي، وتُرجم في مسيراتٍ مسيَّسة تماماً في الأيام الثلاثة التالية، رفعت فيها شعارات ضد الحكومة، وشعارات أخرى ضدّ الولايات المتحدة تطالب بقطع النفط عنها، وبعض الشعارات المتفرقة الداعية إلى وحدة الصف الإسلامي[٣٢]، وكانت المظاهرات في غالبها عفوية ومتأثرة بأجواء الثورة الإيرانية وبخُطب

(٢٩) حديث مع حسن الصفار ونجيب الخنيزي.

(٣٠) حديث مع بعض المشاركين في الانتفاضة من مدينة صفوى.

(٣١) حديث مع بعض المشاركين في الانتفاضة من مدينة صفوى.

(٣٢) «قراءة في انتفاضة المحرم ١٤٠٠هـ».

الصفار والقزويني، لكنها أيضاً لم تخلُ من مشاركة اليساريين فيها (والذين قُتل منهم شخصان خلال الأحداث)، وكانت معبِّرة عن الجو العام في المجتمع في ذلك الوقت، وكان غير المتحمسين لهذه المظاهرات والمسيرات أقلية مكونة من التيار الديني التقليدي ومجموعة من الوجهاء والتجار الذين ينشدون الاستقرار وينزعجون من حالات تمرد كهذه ويرتبط كثير منهم بعلاقات جيدة مع المسؤولين في الدولة، وقد حاول بعضهم خاصة في مساء السابع من محرم التحدث مع الناس في الحسينيات ونصحهم بعدم الخروج وتحذيرهم من أن القوى الأمنية ستستخدم العنف ضدهم، لكن الجماهير المتحمسة والغاضبة في الوقت ذاته أهملت حديثهم تماماً.

تدخّل الحرس الوطني لمواجهة المظاهرات في مدن القطيف وقُراها، وبدأ سقوط الضحايا مع يوم السابع من محرم في سيهات والقطيف، ثم تكرر المشهد في صفوى بعد تشييع أحد الذين سقطوا في المواجهات في القطيف (وهو أصلاً من صفوى)، واعتُقِل القزويني مساء السادس من محرم وتم ترحيله خارج المملكة بعد ذلك بأربعٍ وعشرين ساعة، أما الصفار فقد اعترضته نقطة تفتيش مساء الثامن من محرم قبل ذهابه إلى صفوى لإلقاء خطبته، وفي مساء التاسع من محرم (ليلة العاشر منه) منع من إلقاء خطبته بعد أن وصلت الأحداث إلى ذروتها.

في مساء الثامن من محرم (ليلة التاسع منه) وُزِّع منشور يعد أن الشخصيات والوجهاء، الذين كانوا سيلتقون في الليلة نفسها بنائب وزير الداخلية الأمير أحمد بن عبد العزيز لبحث سبل تهدئة الأوضاع، لا يمثلون إلا أنفسهم ومصالحهم الخاصة، وتحدث البيان عمّا يشبه المطالب بعد الانتفاضة التي حصلت، تلخصت في إطلاق سراح المعتقلين خلال الأحداث، ورفع سياسة التمييز الطائفي والاعتراف بالحريات الدينية، والكف عن التعاون «مع رأس الكفر في العالم أمريكا، ضد الإسلام وقضايا المسلمين، ومنها الثورة الإسلامية في إيران»، وأن تضع السلطة حداً للإهمال والتلاعب بمصالح المواطنين

الذي أنتج أزمات مختلفة في السكن والتعليم والخدمات[٣٣]. استمرت الانتفاضة حتى التاسع من محرم وأسفرت عن «استشهاد عشرين شخصاً وجرح أكثر من مئة»[٣٤].

يشير المنشور الذي وزّع في مساء الثامن من محرم إلى طبيعة الانتفاضة والعوامل المساهمة في تفجيرها، فعلى الرغم من أن المظاهرات خرجت في البداية بشكل تلقائي وكانت تعبيراً عن غضب لا عن تحرك سياسي منظم إلا أنه لا يمكن القول إن المسألة كانت من دون مقدمات ودوافع أنتجتها، فحركة الطلائع الرساليين أدّت دوراً مهماً في التعبئة من خلال خطبائها، وكان للثورة الإسلامية في إيران تأثيرها أيضاً في الجمهور، ثم هناك تراكمات الإحساس بالظلم والتمييز المذهبي التي عُبِّر عنها عبر الدعوة إلى ممارسة الشعائر الحسينية بالخروج في مسيرات العزاء الممنوعة، خصوصاً بعد أن بدأت جموع الشيعة تعيد اكتشاف ذاتها المذهبية، وكان للعامل الاقتصادي المتمثل في حرمان المنطقة من مظاهر التنمية دورٌ أيضاً في تفجير الانتفاضة. يمكن في التحليل تغليب عوامل على أخرى، والقول إن العامل الديني المسيّس (الثورة الإيرانية، حركة الطلائع الرساليين) كان أكثر تأثيراً من غيره، لكن العوامل الأخرى ساهمت في إطلاق هذه الغضبة التي أصبحت نقطة تحول مفصلية في تاريخ الشيعة السعوديين.

شكلت الانتفاضة نقطة تحول في الحالة الشيعية السعودية سياسيّاً واقتصاديّاً واجتماعيّاً. سياسيّاً كانت الانتفاضة أول إعلان لبدء عملية تسييس المذهب، فالتيار الشيرازي تمكن من استخدام الحسينيات للتعبئة والتحريض على التحرك، وبدأ في تشكيل هوية سياسية جديدة للجمهور في القطيف عَبر إعادة تعريف الذات الشيعية لنفسها وللآخر وإعادة قراءة تاريخ الحسين وكربلاء بشكل ثوري، وهكذا أُعيدت برمجة الذاكرة الجماعية للناس بما يتناسب وعملية تسييس المذهب،

---

(٣٣) المصدر نفسه.

(٣٤) مجلة **الثورة الإسلامية**، العدد ١٠ (كانون الثاني/ يناير ١٩٨١).

وأحسن التيار الشيرازي التقاط سِمَة «المظلومية» وجعلها وسيلة تضاد مع الدولة وحداً فاصلاً بين الـ «نحن الشيعية» والـ «هُم السنية»، وهكذا كانت الانتفاضة بداية الإعلان عن نشوء «الحراك الشيعي» الذي سيخلف الحراك بصيغته القومية واليسارية، وبعد أن كان الشيعة جزءاً من التنظيمات القومية واليسارية سينضوون تحت لواء حراك شيعي خالص في الوقت نفسه الذي ستقضي فيه الصحوة الدينية في الجانب السني على سطوة الأفكار القومية واليسارية على المستوى الاجتماعي، قبل أن تدخل هذه الصحوة المجال السياسي بهوية مذهبية بعد غزو العراق للكويت عام ١٩٩٠.

اقتصادياً، قامت الدولة بزيادة الصرف المالي بعد الانتفاضة، واعتماد استثمارات كبيرة في البنية التحتية والخدمات المحلية في منطقة القطيف. «تغييرات كبيرة حدثت في الفترة ما بين ١٩٨٠ و١٩٨٥، حيث رُصِفتِ الشوارع، وشُيِّدتْ عدد من المدارس والمستشفيات، ووزِّعتْ أراضٍ، ومُنحِت قروض وبُنيَ نظام صرف صحي وافتتِحتْ مجمعات تجارية»[٣٥]، وفي زيارة للملك خالد بعد الانتفاضة عام ١٩٨٠ أُفرِج عن مئات المعتقلين، والتقى الملك بالوجهاء وأُعلن في الإعلام الرسمي عن أن الدولة خصصت مبالغ ضخمة للمشاريع الخدمية في القطيف والأحساء، وأنه شُكِّلتْ لجنة خاصة برئاسة ولي العهد الأمير فهد لمتابعة الموضوع[٣٦]، ودلت هذه التغييرات على اعتراف الدولة المبطن بالحرمان الاقتصادي والمشكلة التنموية التي كان يعانيها أهل القطيف وكانت سبباً كما أسلفنا في إشعال الانتفاضة، وأيضاً على اعتقاد السلطة بأن زيادة الصرف المالي كفيلة بإنهاء حالة التمرد، وهو اعتقاد عملت على أساسه السلطة في محطات عديدة على مدى تاريخ المملكة.

---

(٣٥) فؤاد إبراهيم، «انتفاضة ١٤٠٠هـ،» شبكة راصد الإخبارية، ١٩/١/٢٠٠٨، <http://rasid.com/artc.php?id=20210>.

(٣٦) حمزة الحسن، **الشيعة في المملكة العربية السعودية**، ٢ ج (بيروت: مؤسسة البقيع لإحياء التراث، ١٩٩٣)، ج ٢، ص ٣٨٥.

أما على المستوى الاجتماعي فقد عكست الانتفاضة تحوُّلاً ضخماً في موازين القوى الاجتماعية. كان رأس المال الاجتماعي مُجيراً لمجموعة من الوجهاء المنتمين إلى العائلات الإقطاعية في القطيف، وكان الانتماء إلى عائلات الإقطاعيين أو عائلات الفلاحين والحِرفيين يحدّد موقع الفرد في السلم الاجتماعي وما يترتب عليه من مكانة اجتماعية وعلاقات نسب ومصاهرة، لكن هذا الأمر بدأ يخضع تدريجياً لمجموعة من المتغيرات، منها تغير نمط الاقتصاد في المنطقة من الاقتصاد القائم على الزراعة إلى اقتصاد الخدمات، وتوسع الجهاز البيروقراطي للدولة، وزيادة معدلات المتعلمين في المنطقة، والطفرة الاقتصادية في منتصف السبعينيات التي مكنت كثيراً من أبناء العائلات الفقيرة من تحقيق الثراء، لكن المتغيّر الرئيس، الذي قلب السلم رأساً على عقب، كان صعود التيار الشيرازي بعملية تسييس المذهب، فالغالبية الساحقة من قيادات الشيرازيين لم تكن تنتمي إلى العائلات الإقطاعية الثرية، بل كانت تنتمي إلى عائلات الفلاحين، وهي عبر تسييس المذهب وإعادة قراءة التراث الشيعي تمكنت من الصعود إلى أعلى السلم الاجتماعي وتجيير رأس المال الاجتماعي لصالحها، وهو ما أزعج بقوة أبناء العائلات الإقطاعية من الوجهاء التقليديين والمنتمين إلى التيار الخوئي، فكانت مقاومة تمدد التيار الشيرازي قوية في الأماكن التي تتركز فيها العائلات الإقطاعية مثل منطقة القلعة في القطيف التي لم يحصل فيها نفوذ للشيرازيين، وسيصبح الانقلاب الاجتماعي (صعود أبناء الفلاحين والحِرفيين وامتلاكهم الوجاهة الاجتماعية) والانقلاب الديني (صعود التيار الشيرازي كحالة دينية جماهيرية في مقابل الخوئيين) الذي أعلنته الانتفاضة بدايةً لحرب ضروس ستدور رحاها داخل منطقة القطيف بين الشيرازيين والتقليديين من الوجهاء والخوئيين، وستصبح حرب الشيرازيين والخوئيين تعبيراً بشكل أو بآخر عن صراع طبقي بين أبناء الفلاحين والحِرفيين الصاعدين إلى الواجهة وأبناء الإقطاعيين الحريصين على استعادة نفوذهم الضائع.

تحسنت أوضاع الشيعة السعوديين اقتصادياً بعد الانتفاضة، لكن التمييز الطائفي على المستويين السياسي والاجتماعي ازداد شراسة في حقبة الثمانينيات، وفي مقابل ذلك كانت الثورية واضحة في خطاب المعارضة الشيعية التي شكلها الشيرازيون بعد الانتفاضة.

رابعاً: بداية المعارضة الثورية

بعد منعه من إلقاء خطبته مساء التاسع من محرم، ظهرت للصفار مؤشرات بخصوص احتمالية اعتقاله، في الوقت نفسه الذي نصحه عدد من زملائه في الحركة بالخروج مؤقتاً من البلاد، وهذا كان رأي الشيرازي والمُدَرِّسي أيضاً، ولذلك اتخذ القرار وخرج من البلاد في الحادي عشر أو الثاني عشر من محرم عن طريق مطار الظهران الدولي باتجاه البحرين، ومنها إلى الكويت ثم إلى إيران، ويبدو أنه لم يوضع على قوائم المنع من السفر، وأن الموظفين لم يركِّزوا في اسمه، وإلا لكان ربما بقي في البلاد ولم يخرج[٣٧].

كان الصفار يظن أن خروجه مؤقت بانتظار ما ستؤول إليه الأمور في البلاد، لكن حركة الطلائع الرساليين فضلت أن يبقى في إيران، وأن يُعلَن عن تأسيس «منظمة الثورة الإسلامية في الجزيرة العربية» وهو ما حدث بالفعل، فقد أُعلن عن تأسيس المنظمة لتبدأ بتصدير البيانات السياسية المعارضة للحكومة السعودية، والتحق بالصفار توفيق السيف وآخرون بعد مدة وجيزة، وبات الصفار رئيس منظمة الثورة الإسلامية التي هي فرع من حركة الطلائع الرساليين، لكنه على حد وصفه كان رئيساً بشكل عرفي لا بشكل رسمي[٣٨].

منظمة الثورة الإسلامية هي الفصيل الذي يمثّل الشيرازيين السعوديين في حركة الطلائع الرساليين، وهي الحركة الأم التي تتفرع

---

(٣٧) حديث مع حسن الصفار.

(٣٨) حديث مع حسن الصفار.

منها عدة منظمات تنضوي جميعها تحت لواء الحركة وتحت قيادة محمد تقي المُدَرِّسي، فبالإضافة إلى منظمة الثورة الإسلامية في الجزيرة العربية بقيادة الشيخ حسن الصفار، هناك أيضاً الجبهة الإسلامية لتحرير البحرين بقيادة السيد هادي المُدَرِّسي، ومنظمة العمل الإسلامي في العراق بقيادة الشيخ قاسم الأسدي (محسن الحسيني)، ومنظمة تحرير عمان (التي تعرضت للإهمال ولم تكن فاعلة)، أما في الكويت فلم يكن هناك فرع للحركة، ويعزو بعضهم ذلك إلى عدم وجود كوادر وقيادات كويتية قادرة على إنشاء تنظيم[٣٩]، فيما يؤكد آخرون أن العلاقة القوية التي ربطت الشيرازي والمُدَرِّسي مع آل الصباح حالت دون إنشاء تنظيم كويتي داخل جسم الحركة[٤٠].

تعود كل المنظمات وقادتها إلى القائد الأعلى للحركة محمد تقي المُدَرِّسي، وهو الذي يدير الحركة ويشرف على كل نشاطاتها، ويترأس المُدَرِّسي «المجلس الحركي» الذي يُعَد الإدارة العليا التي تضع السياسات العامة للحركة، ويتخذ المجلس قراراته بالأكثرية، ويملك المُدَرِّسي صوتين بمفرده، بينما لكل عضو صوت واحد، أما الصفار فليس عضواً أصلاً في المجلس الحركي الذي لم يحصل على عضويته أي سعودي، وكانت منظمة الثورة الإسلامية تعود إلى المُدَرِّسي مباشرةً بصفته قائداً أعلى[٤١].

مارس المُدَرِّسي دوره الأبوي والقيادي للحركة، فيما أدّى الشيرازي دور الأب الروحي، وكان المُدَرِّسي يلتقي بالأفراد لتوجيههم وإلقاء المحاضرات عليهم، كما كان يجلس لساعات طويلة مع قادة المنظمات لمناقشة وبحث المشاريع والنشاطات المختلفة، وكانت القيم والأفكار التي يؤمن بها المُدَرِّسي «تصل إلى الأفراد عبر التسلسل التنظيمي على شكل قرارات حركية أو مراسيم، وأحياناً أحاديث

---

(٣٩) حديث مع توفيق السيف.

(٤٠) حديث مع فؤاد إبراهيم.

(٤١) العيد، «الحركة السياسية الشيعية في السعودية: من الثورة إلى الإصلاح».

خاصة، أو محاضرات، أو بيان يصدر موقعاً باسمه، أو عن طريق كتابة افتتاحية نشرة الحركة السرية التي تسمى «العربي»، وافتتاحية القسم الثقافي في مجلة **الشهيد** المعنونة بـ «من هنا نبدأ»، هذا علاوة على المحاضرات العامة التي يقدمها وتُسجَّل في أشرطة الكاسيت، وتُصوَّر بالفيديو، ثم تُفرَّغ لتصدر في كرّاسات ضمن سلسلة «رؤى إسلامية في العمل الثوري»، وبعد أشهر تُجمَع المحاضرات في كتاب باسم المُدَرِّسي، يتلاقفه الأعضاء من أجل القراءة، وقد يُلزمون بتلخيص المحاضرة أو الكتب وإبراز أهم أفكارها، وكانت هذه التوجيهات في الحقيقة بمنزلة الدستور للحركة»(٤٢).

تعتمد صلاحية اتخاذ القرار على مدى قوة شخصية قادة المنظمات وصلاحياتها ومدى المساحة التي يمنحها المُدَرِّسي لتحركهم، ويدور الجدل حول صلاحيات الصفار قائد منظمة الثورة الإسلامية ومدى قدرته على اتخاذ القرار في ظل سطوة المُدَرِّسي وهيمنته، فيتحدث بعضهم عن عدم قدرته على اتخاذ أي قرار مصيري من دون العودة إلى المُدَرِّسي، خصوصاً وأن الحركة بكوادرها وأفرادها شاركت في أنشطة ومشاريع خارج إطار قضيتها في السعودية، وبحكم أن الحركة أممية الطابع فقد كان توظيف الأفراد داخل منظمة الثورة الإسلامية لقضايا العراق والبحرين مسألة طبيعية تماماً، وعليه كان قرار توظيف الأفراد في أي قضية يخضع لقرار الحركة الأم، وكان كل قرار آخر يخص عمل منظمة الثورة الإسلامية يخضع كذلك لقرار الحركة وقائدها المدرسي(٤٣)، لكن الصفار ينفي هذا الكلام، ويعتبر أنه لم يكن مجرد واجهة لمنظمة الثورة الإسلامية وأن المُدَرِّسي كان أستاذه بالفعل لكن هذا لم يكن ليعني بأي حال أن يكون مجرد مُنفِّذ للأوامر، فهو يتمتع بحيثية معينة حتى قبل انضمامه إلى الحركة، وهذا انعكس على قدرته على اتخاذ القرارات بشكل فاعل، لكنه لا ينكر

---

(٤٢) المصدر نفسه.

(٤٣) حديث مع فؤاد إبراهيم.

أيضاً أنه تم توظيف عددٍ من أفراد المنظمة في نشاطات لا علاقة لها بقضيتهم الأصلية، ويعترف أن هذا الأمر شكّل مصدر قلق وانزعاج بالنسبة إليه وإلى زملائه في قيادة المنظمة(٤٤). من الواضح أن المُدَرِّسي كان مهيمناً على قرار الحركة وعلى أنشطة المنظمات المتفرعة منها، ويبدو أن تأثيره وتأثير الطرح الأممي غلب على كل شيء آخر، ويبدو أن الصفار وزملاءه كانوا يتحركون في مساحة ضيقة في ما يخص الصلاحيات واتخاذ القرارات.

من اسمها، تقدم منظمة الثورة الإسلامية نفسها بصفتها حالةً ثورية ضد النظام السياسي في السعودية، فرمز المنظمة (سلاح معلّق على الكعبة) وشعاراتها (الثورة في كل مكان) تعبر عن منهجها المرتكز على تثوير المجتمع الشيعي ضدّ النظام واعتبار هذا الأمر ضرورة لحل كل الإشكالات السياسية والاقتصادية والمذهبية، وكان مفهوم الثورة راسخاً في عدد من مؤلفات قائد الحركة الأم محمد تقي المُدَرِّسي ومؤلفات قائد المنظمة حسن الصفار وبيانات الحركة، وكلها كانت تؤكد إمكانية تحقيق الثورة في كل مكان في العالم الإسلامي تكراراً لتجربة الثورة الإسلامية في إيران، وكان على الفرد الرسالي أن يتحمل مسؤولية العمل من أجل تحقيق التغيير الذي تتطلع إليه الأمة، وهكذا كان لا بد من حشد الطاقات في سبيل تحقيق الأهداف المنشودة، فدُعِيَ عدد كبير من الأفراد في القطيف إلى الهجرة والالتحاق بالمنظمة في إيران، وكانت الحماسة الثورية قد بلغت أشدها بعد انتفاضة محرم وبعد انتصار الثورة الإسلامية في إيران.

لكن كما كانت الانتفاضة معبِّرة عن حالة حماسة ثورية ممزوجة بغضب شعبي من تراكمات التهميش والحرمان، كانت المنظمة أيضاً استمراراً لهذه الفكرة، فباعتراف قادة المنظمة وأهم كوادرها كان الشعار الثوري غالباً على أدبيات المنظمة وعملها من دون وجود رؤية سياسية

(٤٤) حديث مع حسن الصفار.

وفكرية واضحة أو استراتيجية عمل حقيقية، ولم تكن المسألة تتعدى الحماسة الثورية والرغبة في التغيير والانخراط في المشروع الثوري الأممي[٤٥]، ويمكن تلخيص عمل المنظمة في ثلاثة محاور رئيسة:

ـ **محور التبليغ الديني**: وتمثّل بإرسال عدد من طلاب العلوم الدينية للدراسة في إيران، وتحديداً في «حوزة القائم» التي أنشأها الشيرازيون قرب طهران بعد انتصار الثورة لتدريس العلوم الدينية فيها، وكانت الحوزة تؤدي دوراً حركيّاً أكبر من كونها مدرسة لتخريج علماء الدين، فقد كانت تربي الكوادر على أفكار وقيم الحركة وتغذيهم سياسيّاً بالأفكار الثورية لمواجهة النظام.

ـ **المحور التنظيمي**: وتضمن إنشاء الخلايا وتوزيع المنشورات داخل القطيف وتجنيد الأفراد وإرسال عدد منهم إلى إيران للعمل مع المنظمة والحركة الأم وتنفيذ ما هو مطلوب منهم سواءً في ما يخص قضايا المنظمة أو ما يخص قضايا الحركة الأم في العراق والبحرين وغيرها.

ـ **المحور السياسي**: وكان العمل إعلاميّاً أكثر منه سياسيّاً، وتمثّل بشكل رئيس في إصدار مجلة **الثورة الإسلامية** وإصدار بيانات تدين سياسات التمييز المذهبي التي ينتهجها النظام بحق الشيعة، والمشاركة في ندوات ومؤتمرات لتوضيح قضية الشيعة السعوديين.

على الرغم من أن عمل المنظمة محدود بالمسألة الإعلامية وتجنيد الأفراد إلا أن هذا العمل أيضاً مثار جدل وتجاذب في روايات أعضاء المنظمة، فمنهم من يتحدث عن كون جهود المنظمة انصبت في الأساس على العمل ضد النظام العراقي طوال الحرب العراقية ـ الإيرانية، وأن قليلاً من أعضائها كانوا يعملون لخدمة قضيتهم، وأنها ـ أي المنظمة ـ لم تلتفت إلى قضيتها الأصلية إلا بعد انتهاء تلك الحرب بفشل حركة الطلائع الرساليين وتنظيمها العراقي (منظمة العمل

---

(٤٥) حديث مع توفيق السيف وفؤاد إبراهيم.

الإسلامي) في تغيير الوضع في العراق، وأن أفراد منظمة الثورة الإسلامية السعوديين كانوا يُستخدمون لقضايا الآخرين قبل أن تتشكل صحوة داخل المنظمة في نهاية الثمانينيات[٤٦]. وآخرون مثل توفيق السيف ينفون هذه الرواية ويرونها مبالغة، فالعمل لقضية منظمة الثورة الإسلامية كان قائماً منذ البداية، واضطر توفيق السيف إلى مغادرة إيران عام ١٩٨٢ بسبب صعوبة التواصل مع الأفراد الموجودين داخل البلاد، لذلك غادر خارج إيران ليتسنى له التواصل معهم، وأُختيرتْ قبرص موقعاً للتواصل التنظيمي مع الخلايا الموجودة داخل البلاد، إضافة إلى حضوره عدة مؤتمرات، ما يدلل على أن المنظمة عملت بالفعل لقضيتها وإن كان بعض الأفراد السعوديين قد دخلوا في نطاق الموضوع البحريني فهذا مما لا علاقة للمنظمة بشكل مباشر فيه، حيث جُنِّدَ أفرادٌ ضمن الجبهة الإسلامية لتحرير البحرين بقيادة هادي المُدَرِّسي من دون علم المنظمة وموافقتها، أما الموضوع العراقي فلا يذكر توفيق السيف أنه كان يشغل تفكير المنظمة من الأساس[٤٧].

خامساً: ثلاثة وسبعون شمعة

بعد خروج القيادات السياسية للتيار الشيرازي من المنطقة الشرقية والاستقرار في مدينة طهران، كان كثير من الشباب الجدد لا يجدون صعوبة في الانضمام إلى المعارضة هناك، ولم تكن منظمة الثورة الإسلامية في الجزيرة العربية تلقى صعوبة في الحصول على متطوعين كلما دعت الحاجة، فقد كانت أعداد المتطوعين كبيرة، وكانت حلقات الاتصال (الخلايا) داخل السعودية تختبر عزيمة الشاب مرات ومرات قبل الموافقة على إرساله إلى الخارج[٤٨].

في مطار طهران يستقبل أحد المعنيين بترتيب الإقامة للوافدين

---

(٤٦) حديث مع فؤاد إبراهيم.

(٤٧) حديث مع توفيق السيف.

(٤٨) عضو سابق في الجبهة الإسلامية لتحرير البحرين.

الجدد أو ما يسمى بالإدارة في تجمع يُسمى «المنتظر»، حيث يعطى الشاب الاسم الحركي الذي سيحمله طيلة مدة انضمامه إلى الحركة الأم أو إلى منظمة الثورة الإسلامية (وبعض الأسماء ما زالت تستخدم بين الشباب حتى اليوم)، وعليه تسليم أوراقه الثبوتية الأصلية للمكتب. كان معظم الوافدين يأتي وفي مخيلته الدروس الدينية التي تُلقى في حوزة «القائم» التي كان يشرف على إدارتها الشيخ فوزي السيف، ولم يكن أكثر القادمين يعلمون بوجود تدريبات عسكرية أساساً، وليس للفرد اختيار الخط الذي سيعمل ضمنه، فليس له أن يختار العمل ضمن أنشطة منظمة الثورة الإسلامية في الجزيرة العربية أو الجبهة الإسلامية لتحرير البحرين، فالاختيار يتم عبر إدارة حركة الطلائع التي تقوم بتقييم الأفراد وكفاءتهم بعد سلسلة جلسات يختار بعدها المشرف على المجموعة للوافد الجديد المكان الملائم له، ويقوم بتوزيع الأفراد على فصائل الحركة الأم، فبعضهم يذهب إلى المعسكرات للتدريب على السلاح وبعضهم الآخر يذهب إلى العمل في اللجنة الإعلامية والسياسية، وآخرون يتفرغون للدراسة الحوزوية.

شكلت الكوادر البشرية والموارد المادية القادمة من السعودية مادة للخلاف بين منظمة الثورة الإسلامية وبين الجبهة الإسلامية لتحرير البحرين ومنظمة العمل الإسلامي العراقية بسبب استغلال هؤلاء الشباب في مشاريع ليس لها ربط بالساحة «الجزيرية»، ويحكي أحد أعضاء الجبهة أن خلافاً حاداً نشب بين الشيخ فوزي السيف مدير الحوزة وبين أحد قيادات الصف الثاني في الجبهة الإسلامية لتحرير البحرين بسبب سحب أحد الأفراد من دروس الحوزة وتحويله إلى العمل الجهادي في معسكر البستان[٤٩].

يبدأ البرنامج التدريبي في المعسكر بمرحلة تسمى «التجميع» حيث صلاة الجماعة واجب إلزامي في جميع الفروض، وقراءة القرآن، وتعلم المسائل الشرعية، كما إن الرياضة من اللوازم اليومية.

---

(٤٩) عضو سابق في الجبهة الإسلامية لتحرير البحرين.

لكن تلك المرحلة لا تدوم طويلاً، وتبدأ بعدها المرحلة الثانية المسماة «تمهيد».

في إحدى ضواحي طهران الملأى بالأشجار بستان يعرف بـ «بستان كرج»، ويقال إنه من المواقع السابقة لأجهزة الشاه الأمنية، وكان يحتضن نشاطات الحركة التي تتصاعد تدريجياً. يبدأ التجنيد داخل الدورة بـ «بستان كرج» ولم يكن معظم الشباب حتى هذه اللحظة قد عرفوا عن المعسكرات، ويبدأ الشباب بالتعرف إلى حقيقة الأمر حين يطلب القائمون على المعسكر من الشباب المنضم التعهد بالرغبة الصادقة بالانضمام إلى السلك الجهادي[٥٠]. كانت فترة «التمهيد» تشتمل على تدريبات رياضية قاسية كالزحف على البطن والسباحة والمصارعة والكاراتيه وتسلق الأشجار، بالإضافة إلى المسابقات الرياضية. وكان الأستاذ حسين أبو غريب من البحرين يعطي دروساً للشباب ويساهم في إعداد الدورات التدريبة داخل المعسكرات[٥١]. كان المعسكر خليطاً من شبان قادمين من البحرين والكويت والسعودية، لكن الأكثرية ـ كالعادة ـ كانت للسعوديين أما عدد الكويتيين فكان قليلاً جدّاً، وبالكاد تجد منهم شخصاً واحداً في كل دورة[٥٢].

بعد انتهاء فترة «التمهيد» تسير الحافلة في طريق طويل نسبيّاً، فالشباب ينتقلون هذه المرة إلى موقع جديد خارج طهران يسمّى «معسكر البستان»، وهو المحطة الأخيرة والأهم في برنامج المتدرب الذي تأخذ فيه التدريبات العسكرية منحىً أكثر جدية وصرامة. في معسكر البستان يكون التدريب العسكري الفعلي، حيث يحوي المعسكر ٤٨ فرداً تقريباً، ولمدة أشهر يتلقى الشاب تدريباً على استخدام الكلاشنكوف، وطريقة الاقتحام، والتكتيكات العسكرية،

(٥٠) عضو سابق في الجبهة الإسلامية لتحرير البحرين.

(٥١) عضو سابق في الجبهة الإسلامية لتحرير البحرين.

(٥٢) عضو سابق في الجبهة الإسلامية لتحرير البحرين.

والتخطيط للعمليات النوعية، وتفجير مادة «تي. إن. تي.» وغيرها من متطلبات العمل المسلح.

يزور المعسكر بين الفينة والأخرى قيادات الجبهة الإسلامية لتحرير البحرين: السيد هادي المُدَرِّسي والسيد محمد العلوي من البحرين، ويتحدثون أمام الأعضاء عن شرف جهاد الطغاة، وكان لهادي المُدَرِّسي مكتب يتردد عليه الشباب في ميدان «فردوسي» في العاصمة طهران للصلاة خلفه والاستماع إلى خطبه الحماسية(٥٣).

في طهران تنشغل الحركة الأم (حركة الطلائع) بالتحضير «للموسم»، والمقصود هنا موسم وصول الزوار الشيعة إلى مدينة مشهد في كل عام من شهر محرم وشهر رمضان لزيارة ضريح الإمام الثامن عند الشيعة علي بن موسى الرضا، حيث يُوزَّع الأعضاء على مجموعات صغيرة يُلقى على عاتقها تنظيم مَعارض لصور فوتوغرافية ورسوم كاريكاتورية، وتوزع الكتيبات والمنشورات على الزوار، بالإضافة إلى إقناع الشباب القادمين للزيارة بالبقاء والانضمام إلى الحركة، ولا بد للعضو المنخرط في هذا النشاط الموسمي من أن يتمتع بصفات مهمة كالنجاح في عمل صداقات، وتمتعه بالقدرة على الإقناع، وسهولة التحدث مع الآخرين لكي يُختار ضمن هذا الفريق الذي يقوم بتجنيد بعض الزوار وإلحاقهم بالحركة وتوزيعهم على نشاطاتها وفق الآلية آنفة الذكر، ومن هذه النشاطات الانضمام إلى معسكرات التدريب على السلاح، وهو ما يعني أن هذا النشاط مع الزوار الشيعة هو أحد وسائل التجنيد للجناح العسكري لحركة الطلائع(٥٤).

في كانون الأول/ديسمبر ١٩٨١م صدرت الأوامر لبعض كوادر الجبهة الإسلامية بالنزول من الجمهورية الإيرانية إلى دولة البحرين، حيث هناك مهمة تنتظرهم، ووصلت خلية من أربعة أشخاص إلى فندق

---

(٥٣) عضو سابق في الجبهة الإسلامية لتحرير البحرين.

(٥٤) عضو سابق في الجبهة الإسلامية لتحرير البحرين.

«بريستول» وسط العاصمة المنامة، وبعد أقل من أربع وعشرين ساعة أُرسلت أوامر إلى مسؤول الخلية بمغادرة البحرين، وفعلاً فرّ العضو الأول وبقي الثلاثة ليُقبَض عليهم خلال انتقالهم إلى فندق آخر. لم تكن الخلية على علم بطبيعة المهمة التي أنيطت بها، وهذا ساعد المجموعة على إنكار صلتها بما سيعرف بمحاولة الانقلاب الفاشلة على النظام. اكتشفت السلطات البحرينية المحاولة الانقلابية بعد أن ضبطت الإمارات عن طريق شرطة الجمارك شحنة فيها الزي الرسمي لشرطة البحرين مهرَّبة من إيران باتجاه البحرين عن طريق دبي، فأبلغت السلطات الإماراتية الحكومة البحرينية والتي قامت، بناءً على المعلومات، بالقبض على مجموعة كبيرة من أعضاء الجبهة الإسلامية لتحرير البحرين في أثناء محاولاتهم الهروب من البحرين بعد أن صدرت لهم تعليمات المغادرة. بث تلفزيون البحرين الرسمي قائمة لثلاثة وسبعين شخصاً مطلوباً من أكثر من دولة خليجية بتهمة تدبير محاولة الانقلاب على النظام (من هذه القائمة أُطلِق لقب ٧٣ شمعة على المتهمين، في أدبيات الشيرازيين لاحقاً)، وكان منهم تسعة عشر سعودياً، وعلى رأس القائمة السيد جعفر العلوي من البحرين، وعبد الحسين جعفر من سلطنة عمان، وعلي السيف من السعودية. سُجن من قُبض عليه بعد تلك العملية في «سجن جو» في جنوب البحرين، حيث تراوحت الأحكام بين السجن المؤبد وبين من حصل على ١٥ سنة وبين ٧ سنوات لمن أعمارهم تحت ١٨ سنة. خلال التحقيق اعترف بعض الشبّان بالحصول على تدريبات عسكرية في معسكر «البستان» في طهران، لكنهم نفوا علمهم بالعملية الانقلابية[٥٥].

كانت العملية المزمع القيام بها بحسب الإعلام الرسمي البحريني تستهدف تفجير الاحتفال المركزي الذي سيقام في المنامة بمناسبة اليوم الوطني للبحرين والذي يصادف ١٦ كانون الأول/ديسمبر، ويوجد فيه كبار مسؤولي الدولة، ثم تتلوها سيطرة جماعات أخرى على مرافق

(٥٥) عضو سابق في الجبهة الإسلامية لتحرير البحرين.

الدولة، لكن العملية اكتشفت وقُبِض على أكثر من مئة شخص.

أما هادي المُدَرِّسي قائد التنظيم فكان بعيداً عن أيدي السلطات البحرينية، وهو الذي كان أصلاً على علاقة وطيدة بالقيادة البحرينية، فقد توجه إلى البحرين للعمل فيها منذ نهاية الستينيات، وحل ضيفاً على السيد محمد العلوي ـ الذي صار قيادياً معه في الجبهة الإسلامية لتحرير البحرين ـ وهناك تعرف إلى السيد محمود العلوي وزير المالية، ومن خلاله تعرف إلى رجالات الدولة، وكوّن علاقة وطيدة بولي العهد الشيخ حمد بن عيسى (الذي أصبح ملكاً للبحرين في نهاية التسعينيات)، وصار مستشاراً للشيخ حمد، بل إنه بات بشكل أو بآخر مرشداً دينيّاً لقوة دفاع البحرين ـ القطاع الذي يشرف عليه ولي العهد ـ وحصل على الجنسية البحرينية، وكان يلقي محاضراته في تلفزيون البحرين الرسمي، وطوال مدة السبعينيات عمل الرجل على تكوين قاعدة شعبية تؤمن بأفكار الشيرازي ومرجعيته داخل البحرين، في الوقت الذي سهّلت له علاقته بولي العهد حركته ونشاطه داخل البلاد، لكن قيام الثورة الإسلامية في إيران وموقفه المتحمس لها، أثار مخاوف القيادة البحرينية التي كانت متوجسة كثيراً من الثورة الإيرانية، فقامت بإبعاده عام ١٩٧٩، ويبدو أنه ذهب إلى إيران وفي باله العمل على الانقلاب على الحكومة البحرينية، وهو ما أعد له فعلاً من خلال المعسكرات التدريبية وفشل فيه عام ١٩٨١.

نشبت أزمة سياسية على خلفية هذه المحاولة الانقلابية الفاشلة بين الحكومة البحرينية والحكومة الإيرانية، وطُرد السفير الإيراني من البحرين بسبب اشتباه السلطات البحرينية بعلاقته بالمحاولة الفاشلة، وقد كان للسفير الإيراني بالفعل دور في تسهيل العملية والتعاون مع منفذيها[٥٦]، وقد جاء اختياره في الأساس سفيراً للجمهورية الإسلامية في البحرين باقتراح من حركة الطلائع الرساليين بحكم قربه من الحركة وأفكارها.

---

(٥٦) عضو سابق في الجبهة الإسلامية لتحرير البحرين.

أحرجت هذه المحاولة الفاشلة الحكومة الإيرانية التي اتُهمت بزعزعة أمن البحرين، كما أحرجت قيادات منظمة الثورة الإسلامية مع قاعدتها الشعبية التي لم تكن على علم بالعملية من الأساس، ناهيك بصدمتها لنشر صور بعض السعوديين وأسمائهم من كوادرها في الإعلام البحريني الرسمي، والذين قدموا في الأصل للعمل ضمن أنشطة منظمة الثورة الإسلامية، وليس ضمن الجبهة الإسلامية لتحرير البحرين. تفجر خلاف حاد على إثر هذه العملية بين هادي المُدَرِّسي قائد الجبهة الإسلامية وبين حسن الصفار قائد منظمة الثورة الإسلامية الذي غضب من توظيف الكوادر البشرية القادمة من السعودية في محاولة انقلاب كهذه[٥٧].

لم تُغلق المعسكرات التدريبية بعد محاولة الانقلاب، وبقيت التدريبات مستمرة بالطريقة نفسها تقريباً حتى نهاية الثمانينيات، وكان للعلاقة المعقدة بين المُدَرِّسي والشيرازيين عموماً وبين القيادات الإيرانية المتباينة في توجهاتها، وللحرب العراقية ـ الإيرانية وللفوضى الناتجة من الثورة وغياب سيطرة الدولة على كل شيء، دورٌ حاسم في بقاء هذه المعسكرات وبقاء نشاطات الشيرازيين المختلفة، وهذه المسألة بحاجة إلى مزيد من التوضيح.

(٥٧) قائد سابق في منظمة الثورة الإسلامية في الجزيرة العربية.

الفصل الرابع

المواجهة المفتوحة:
صراع على عدة جبهات



أولاً: في ضيافة بلاد الثورة

كان الشيرازيون من أكثر المعجبين بالثورة الإسلامية في إيران، ومن أكثر المتحمسين لها، وكانوا يثنون كثيراً على قائدها الإمام الخميني، وظهر هذا في كتابات محمد تقي المُدَرِّسي المستبشرة بالثورة، وفي منشورات حركة الطلائع الرساليين بعد انتصار الثورة، فمثلاً يَرِد في مقدمة الطبعة الثانية من كتاب **القيادة الإسلامية** للمُدَرِّسي، التي أصدرتها منظمة العمل الإسلامي (الجناح العراقي لحركة الطلائع الرساليين) عام ١٤٠٠هـ ـ أي بعد وقت قصير من انتصار الثورة في إيران ـ حديث احتفالي بالثورة الإيرانية، ورغبة في تعميم تجربتها في كل بقاع المسلمين: «تعتز المنظمة بأن ترى أفكارها المطروحة في هذا الكتاب متطابقة تماماً مع صيغة «ولاية الفقيه» التي نادى بها الإمام الخميني قائد الثورة الإسلامية، ويقوم على أساسها نظام الجمهورية الإسلامية التي هزّ قيامها العالم كله ووضع حدّاً للاستكبار والكفر العالميين، وأضاء في قلوب المستضعفين نور الأمل، والله نسأل أن يوفق المسلمين لاستعادة مجد الإسلام الغابر، وتعميم الجمهورية الإسلامية في كل بقاع الإسلام والمسلمين، إنه سميع الدعاء»[(١)].

الشيرازيون السعوديون كانوا متحمسين للثورة الإيرانية أيضاً، وقائد منظمة الثورة الإسلامية في الجزيرة العربية حسن الصفار امتدح الثورة الإسلامية في إيران وألف كتابين عنها يدللان على الولاء لها:

---

(١) محمد تقي المُدَرِّسي، **القيادة الإسلامية**، ط ٢ (بيروت: منظمة العمل الإسلامي، ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م).

أعلنا الولاء بالدم وقراءة في فكر الإمام الخميني[٢]، وكان الإيرانيون مع بداية الثورة يرحبون بكل من يشاركهم الحماسة الثورية، وعليه وجد التيار الشيرازي في طهران حاضنة لنشاطاته، وكانت العلاقة بين المسؤولين الإيرانيين وحركة الطلائع ممتازة مع بداية الثورة، ووفر الإيرانيون للشيرازيين مساحة غير محدودة للحركة، وكانت مؤسساتهم المختلفة بما فيها معسكرات التدريب على السلاح عبارة عن «غيتوهات» لا يدخلها الإيرانيون ولا سلطة لهم عليها.

الشيرازيون عدّوا أنفسهم شركاء في الثورة، وحاولوا الدخول ضمن تركيبة النظام الجديد في إيران، خاصةً أن الشيرازي والمُدَرِّسي من أصول إيرانية، وقد مكنتهم العلاقة الجيدة مع المسؤولين الإيرانيين من اقتراح تعيين عدد من السفراء الإيرانيين الجدد في دول العالم من الأشخاص المحسوبين على التيار الشيرازي، وكان من بينهم السفراء في البحرين وعمان ومناطق أخرى[٣]، كذلك أصبحت منظمة العمل الإسلامي التابعة لحركة الطلائع تشرف على القسم العربي في إذاعة طهران قبل اندلاع الحرب العراقية ـ الإيرانية، وبات إعلاميُّوها ـ وخاصة العراقيين منهم ـ مسؤولين عن إعداد البرامج والمواد التي تبثّ عبر الإذاعة والإشراف عليها، وكان أحمد الكاتب المعد والمشرف على برنامج «عراق اليوم يبحث عن حُسين» الذي كان موجهاً ضد نظام الرئيس صدام حسين، وقد حاول الشيرازيون العراقيون من خلاله تثوير الناس في العراق ضد صدام وتكرار التجربة الإيرانية في العراق.

استثمرت حركة الطلائع الرساليين المساحة المعطاة لها من قِبل الإيرانيين بشكل أحرج إيران أكثر من مرة، فمثلاً استثمر بعض أعضاء منظمة العمل الإسلامي الفوضى داخل إيران بعد الثورة للقيام بعمليات عسكرية محدودة داخل الأراضي العراقية قبل الحرب بين إيران

---

(٢) سلمان العيد، «الحركة السياسية الشيعية في السعودية: من الثورة إلى الإصلاح،» شبكة الملتقى الإخبارية (٢٠٠٩)، <http://www.moltaqaa.com>.

(٣) حديث مع قائد سابق في منظمة الثورة الإسلامية.

والعراق[٤]، وكانت محاولة الانقلاب الفاشلة في البحرين التي تَوَرَّط فيها السفير الإيراني هناك مع الشيرازيين محرجة جدّاً للقيادة الإيرانية، وهذه التصرفات بدأت تشكل بداية الخلاف بين عدد من المسؤولين الإيرانيين وبين التيار الشيرازي.

على جانبٍ آخر كانت علاقة الشيرازي نفسه تسوء تدريجيّاً مع القيادة الإيرانية، فبعد أن رحب بالثورة في إيران وانتقل إليها ليكون معايشاً للحالة الثورية، بدأ يختلف بشكل كبير مع النظام الجديد ومع الخميني، ويعزو بعضٌ هذا الاختلاف إلى أن طموحاته الشخصية كانت كبيرة جدّاً، وأنه اصطدم بعدم إعطائه ما يعده مكانة مستحقة داخل النظام الإيراني[٥]، فهو بحسب بعضهم كان يطمح إلى أن يكون نائب الولي الفقيه، لكن الخميني تجاهله وعيّن الشيخ حسين منتظري في هذا المنصب[٦]، وفي عام ١٩٨١ حينما كان الشيرازي ينتظر تلبية طموحه بما يتناسب مع رغبته في المشاركة في صناعة القرار في إيران، فوجئ بعرض الخميني له بإمامة الجمعة في محافظة خوزستان، وأصابه إحباط بسبب هذا العرض الذي لم يظهر في وسائل الإعلام لكن قصته انتشرت بين أعضاء حركة الطلائع[٧].

ما حصل لآية الله محمد كاظم شريعتمداري كان ضربة قاصمة لعلاقة الشيرازي بالقيادة الإيرانية، ففي عام ١٩٨٢ اعتقِل صادق قطب زادة وزير خارجية أول حكومة بعد قيام الثورة بتهمة التخطيط لاغتيال الخميني، واعترف قطب زادة بأن شريعتمداري متورط معه في التخطيط للمحاولة. كان شريعتمداري أحد أهم المراجع الدينية وأكبرها في مدينة قم، وكان معارضاً لولاية الفقيه التي اعتمدها الخميني نظاماً للدولة بعد انتصار الثورة، وكان اتهامه بمحاولة الاغتيال ووضعه قيد

(٤) حديث مع فؤاد إبراهيم.

(٥) حديث مع قائد سابق في منظمة الثورة الإسلامية.

(٦) حديث مع فؤاد إبراهيم.

(٧) حديث مع فؤاد إبراهيم.

الإقامة الجبرية وإنهاء علاقته بالحوزة في قم وإجباره على الظهور في التلفزيون حاسر الرأس من دون عمامته يعتذر ويطلب العفو من الخميني مشهداً مهيناً ومؤلماً للشيرازي، فقرر الاعتكاف في بيته وعدم الخروج منه، وقد كان هذا تقليداً متبعاً من المراجع لإبداء السخط والاعتراض، ولم يكن قيد الإقامة الجبرية كما أشاع بعض الشيرازيين، بل إنه اختار هذا الأمر بنفسه احتجاجاً على السياسات الإيرانية التي اعتبرها تنحو منحىً استبدادياً[٨].

خلاف الشيرازي مع القيادة الإيرانية أنتج تحولاً في فكر الشيرازي ورؤيته للنظام السياسي، فبعد أن كان ينظّر منذ الستينيات لنموذج ولاية الفقيه، بدأ يبشر بنموذج آخر هو «شورى الفقهاء»، وهو النموذج الذي لم يطرح من قِبل الشيرازي إلا بعد خِلافِه مع نهج الجمهورية الإسلامية، وقد جرت محاولات لاحقة لعمل نوع من «الإسقاط المتأخر» لفكرة شورى الفقهاء من بعض مريدي الشيرازي وأتباعه لتكون فكرة سابقة على خلافه مع الإيرانيين ومطروحة منذ بداية انتصار الثورة[٩]، غير أن هذا لو حصل فإن من يفسر خلاف الشيرازي مع الإيرانيين بطموحه الشخصي يمكنه أيضاً أن يفسر طرح فكرة «شورى الفقهاء» منذ بداية الثورة بأنه نابع من رغبة في تأدية دور سياسي بعيداً عن سطوة الولي الفقيه الفرد الذي يمثله الخميني بالطبع، إذ إنه لا يُنافس في شعبيته بين الإيرانيين.

عاد الشيرازي للحديث عن الشورى بعد أن كان متشدداً في رفضها كما ذكرنا سابقاً في النقاشات التأسيسية لحزب الدعوة، وبات يدعو إليها ولكن في ظلّ الفقهاء المَرَاجِع، وتقوم النظرية على اختيار الأمة لعدد من الفقهاء الذين يديرون الحكم عبر تطبيق الشورى فيما بينهم والأخذ برأي أغلبيتهم، ويرفض الشيرازي ولاية فقيه على آخر في البلد الواحد وفي أي بلد فـ «الفقيه حجة على مقلديه لا على فقيهٍ آخر أو

---

(٨) حديث مع قائد سابق في منظمة الثورة الإسلامية.

(٩) حديث مع فؤاد إبراهيم.

مقلديه، ولا فرق بين الفتوى والحكم»[10]، ويشدد الشيرازي على كون جميع المراجع نواباً للإمام المهدي، وعليه فمن الضروري إشراكهم في قيادة الدولة بما يمنع ديكتاتورية الفقيه المطلقة، ويؤكد الشيرازي رفض استبداد مرجع من المراجع بالأمر، ويرى أن الشورى ملزمة للحاكم حتى بعد انتخابه، وأن «انتخاب المقلدين له، ليس معناه تخويلهم له الصلاحية المطلقة لتصرفه في أموالهم ودمائهم وأنفسهم، بل بقدر ما يرى المقلدون، لأن دليل الشورى حاكم على دليل التقليد»[11]، ويظهر في كل هذا التنظير أثر واضح من ملاحظات الشيرازي على تجربة الحكم في إيران ومآلاتها وتبرز بعض الأفكار وكأنها ردة فعل على نقاط الخلاف المذكورة مع الإيرانيين، وهكذا صار الشيرازي يروج لنظرية مختلفة في الفقه السياسي في مقابل نظرية ولاية الفقيه.

لم يكن محمد تقي المُدَرِّسي بمعزل عن الخلاف الحاصل بين مرجعه وبين القيادة الإيرانية، وهو في الأساس اختلف مع المسؤولين الإيرانيين وساءت علاقته بهم بسبب سلوك الحركة المحرج للإيرانيين في أكثر من مكان ومناسبة وخاصة في البحرين، ويرى بعض الشيرازيين السعوديين أن علاقتهم بالمسؤولين الإيرانيين كانت قوية وأن من أفسدها هو المُدرِّسي بتعاليه، فقد كان يرى أنه أكثر فهماً منهم وأحق بقيادة إيران[12]، ويدلل هذا الأمر على هيمنة المُدَرِّسي على قرار حركة الطلائع الرساليين، وغياب أي قدرة على معارضته عند قيادات الفصائل وأعضاء الحركة عموماً، فقد كانت الحركة التي تنتقد في أدبياتها علاقة الحكومات العربية بشعوبها والفردية في الحكم ومصادرة الحريات وغياب المشاركة الشعبية في اتخاذ القرار بعيدة تماماً عن أي عملية انتخابية أو استفتاء داخلها، وكان المُدَرِّسي يعارض كتابة دستور للحركة لأنه يعتقد أن الدستور يعود إلى قرارات

---

(10) محمد الشيرازي، **أجوبة المسائل الفرنسية** (بيروت: مركز الرسول الأعظم للتحقيق والنشر، ١٩٩٨).

(11) محمد الشيرازي، **الشورى في الإسلام** (بيروت: مؤسسة الوفاء، [د. ت.]).

(12) حديث مع قائد سابق في منظمة الثورة الإسلامية.

القائد وتوجيهاته[١٣]، فكان المُدَرِّسي يحدد للشيرازيين السعوديين ولغيرهم من أعضاء الحركة طبيعة نشاطاتهم وطبيعة علاقاتهم بالقوى والجهات المختلفة.

لم يسفر غضب بعض المسؤولين الإيرانيين من حركة الطلائع وقيادتها عن إجراء بحقهم، فقد أدّت التوازنات داخل النظام الإيراني في ذلك الوقت دورها في حماية حركة الطلائع ونشاطاتها، إذ إنه بعد إقصاء اليساريين والليبراليين مع بداية الثمانينيات خلا الجو لمنافسة إسلامية داخل النظام نفسه، فكان الفريق الممسك بالسلطة التنفيذية في الدولة والمكون من السيد علي خامنئي ـ رئيس الجمهورية منذ عام ١٩٨١ ـ والشيخ هاشمي رفسنجاني ـ رئيس البرلمان منذ عام ١٩٨٠ ـ يشكل الخط الراغب في تثبيت أركان الدولة (يساندهم أحمد الخميني نجل الإمام الخميني) وهو أكثر براغماتية وأقل ثورية من الخط الراديكالي الذي رعاه الشيخ حسين منتظري نائب الولي الفقيه وكان نجمه بشكل رئيس مهدي هاشمي ـ شقيق زوج ابنة منتظري ـ رئيس مكتب حركات التحرر، الذي كان يشرف على التعامل مع الحركات الثورية في العالم ومنها حركة الطلائع الرساليين، ويسميه بعضهم «مكتب تصدير الثورة». الخط الثوري بقيادة مهدي هاشمي وبمباركة منتظري حَمَى المُدَرِّسي وحركته من خامنئي ورفسنجاني: ثنائي «خط الدولة»، كما إن انشغال القيادة الإيرانية بالحرب مع العراق والفوضى الناتجة من الحرب وعدم تثبيت ركائز الدولة في بلد ذهب من الثورة مباشرة باتجاه الحرب ساعد الشيرازيين كثيراً، وهكذا بقيت الأمور على حالها في ما يخص نشاطات الشيرازيين ومؤسساتهم حتى عام ١٩٨٦ حين بدأت الأمور بالتغيّر لمصلحة خط الدولة، وصولاً إلى إنهاء ضيافة الشيرازيين في إيران.

لم تكن العلاقة عضوية بين الشيرازيين السعوديين والقيادة الإيرانية، وكل ما في الأمر أن إيران كانت حاضنة لحماستهم الثورية

---

(١٣) العيد، «الحركة السياسية الشيعية في السعودية: من الثورة إلى الإصلاح».

وبيئة مناسبة لنشاطاتهم في فترة الثمانينيات، وظل المُدَرِّسي «الولي الفقيه» للشيرازيين السعوديين المنضوين تحت لواء حركة الطلائع الرساليين، وكانت علاقتهم بالقوى المختلفة في إيران تمر من خلاله. المُدَرِّسي اعتمد على علاقته بمهدي هاشمي التي وفّرها للحركة لممارسة نشاطاتها من دون تطبيق القوانين الإيرانية عليها وعلى تجمعاتها، ومع غياب مهدي هاشمي انكشف ظهر الحركة وباتت في مواجهة التطلع الإيراني لاستعادة هيبة الدولة وسلطتها.

ثانياً: صراعٌ داخل الطائفة

بعد انتفاضة ١٩٧٩ برز الشيرازيون أكثر وصار تيارهم اللاعب الرئيس على الساحة في منطقة القطيف، ولم يعد الشيخ حسن الصفار مجرد خطيب حسيني مميز، بل صار قائداً سياسيّاً للمعارضة «الشيعية» في الخارج، التي صارت تمثل نضال الطائفة من أجل استرداد حقوقها، وانتقل الشيرازيون بعد الانتفاضة من المرحلة الأولى التي تمثلت في التجديد الديني والعمل الدعوي إلى المرحلة الثانية التي طغى فيها الاتجاه الراديكالي الثوري على خطابهم. كان عدد الشباب المنضمين إلى التيار وإلى منظمة الثورة الإسلامية في ازدياد مستمر، لكن من لم يذهب إلى إيران منهم انحصرت مهمته تقريباً في العمل ضمن الخلايا السرية وتوزيع المنشورات وتهريب الكتب والمجلات والبيانات التي تصدرها منظمة الثورة الإسلامية وحركة الطلائع، ونشر فكر الشيرازي داخل القطيف، وازدادت على إثر هذا النشاط الاعتقالات والملاحقات الأمنية لعناصر المنظمة. وبجانب المواجهة مع الدولة في الداخل، كانت المواجهة الإعلامية في الخارج الركيزة الرئيسة لنشاط المنظمة، فقد كان للنشاط الإعلامي دور في تعريف الإعلام الغربي بمشكلة الأقلية الشيعية في السعودية، كما إن إصدار مجلة **الثورة الإسلامية** ساهم بشكل كبير في التعريف بتوجهات المنظمة السياسية ومواقفها من الأحداث المختلفة.

تتصدر عنوان مجلة **الثورة الإسلامية** الآية القرآنية ﴿**انْفِرُوا خِفَافاً**

﴿وَثِقَالاً وَجَاهِدُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ذلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾[١٤]. مصطلحات الثورة والجهاد بارزة في عناوين المجلة المعبرة عن توجهٍ إسلامي ثوري، وعن منهج سياسي يدعو إلى القطيعة مع الأنظمة المنافقة والظالمة بحسب تعبير المجلة، ونزع الشرعية عنها والتحريض للخروج عليها والجهاد ضدها، وعدم الاقتراب منها أو الدخول في حوار معها، ووجوب فضح سياستها في كل مكان.

في أحد أعداد المجلة الصادر عام ١٩٨٥ يبرز عنوان افتتاحية المجلة ﴿وَلا تَرْكَنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ﴾ [هود: ١١٣]. حذرت الافتتاحية من التعامل مع الأنظمة الظالمة أو الحوار معها أو مشاركتها في السلطة على غرار انخراط الداعية حسن الترابي في صفقة مع نظام الرئيس جعفر النميري، وقدمت الافتتاحية نقداً لاذعاً لتلك التجربة، واعتبرت أن بعضهم قد يتصور بسذاجة «أن التعامل مع الظالم ربما تكون فيه مصلحة لكسب الوقت، وتحصيل بعض الفوائد ولكن القرآن الكريم ينهانا عن ذلك بضرس قاطع»[١٥].

ورأت الافتتاحية أنه «من المؤسف أنه يحدث في حالات الضعف لدى بعض الحركات الإسلامية تجاوزٌ لهذا الأمر الإلهي، وتوجه إلى التحالف والتعامل مع الحكومات العميلة الظالمة، وهذا إذا ما حدث فإنما ينبع من إحدى اثنتين: (ضعف في الوعي السياسي) أو (ضعف في القوة والإعداد الثوري)، وإن هذا الضعف يدفع بعضهم للاستجابة لإغراء سلطات الظلم والجور، والدخول في حوار ينتهي بالمساومة والتحالف، وحصول الحركة بالفعل على مجال للتحرك وعلى فرص للعمل وعلى مكاسب وامتيازات كانت في الماضي تدفع الثمن باهظاً للحصول على شيء منها، ثم ماذا تكون النتيجة؟ وإلى أين تنتهي هذه المسيرة؟ غالباً ما يصل الأمر إلى ذوبان الحركة وانتهائها، أو توجيه ضربة قاصمة لها من قبل النظام»، ثم أضاف كاتب المقال في فِقرة

(١٤) **القرآن الكريم**، «سورة التوبة،» الآية ٤١.

(١٥) مجلة **الثورة الإسلامية**، العدد ٦١ (١٩٨٥).

أخرى: «وما تزال بعض الجهات الإسلامية تتعامل ـ وبحسن نية ـ مع النظام السعودي الموكل باحتواء الطاقات والقدرات الإسلامية في العالم، معللة ذلك بإمكانية النصيحة للحاكمين وبالاستفادة من الإمكانيات لخدمة التحرك الإسلامي، إننا نحذر هذه الجهات بأن العاقبة وخيمة والنتيجة سيئة».

يتضح من خلال عناوين مجلة **الثورة الإسلامية** ومقالاتها الرفض القاطع للحوار مع الأنظمة الظالمة الفاقدة للشرعية كما تسميها المجلة، والدعوة إلى الثورة على النظام السعودي «المتأسلم»، وقد أوردت المجلة في أحد مقالاتها دعوة إلى (محاكمة النظام السياسي السعودي) الذي لا تتحقق فيه شروط النظام الإسلامي الشرعي: كالعدالة، والرجولة، والعلم والكفاءة والتفقه في الدين، كما إنه «لا شرعية للوراثة»، وبحسب رأي المجلة فإن للنظام الملكي مفاسدَ كثيرة منها صفة الاستبداد بالرأي والحكم، ونظام الحكم السعودي وراثي: فالحاكم يورث أبناءه الحكم كما يورثهم بيته وماله، «فهل هذا من الإسلام؟»، وتخلص المجلة إلى أنه «لا سبيل إلى نهضة شاملة بمستوى التحدي الحضاري للأمة الإسلامية، إلا من خلال ممارسة العمل الثوري الجذري وإسقاط الأنظمة المنافقة»[١٦]. ما يمكن ملاحظته هنا أن كل هذا التصعيد الثوري اختفى لاحقاً واستُبدِل بخطاب مختلف تماماً من قِبل قيادات منظمة الثورة الإسلامية وأعضائها، وأن ما كان يعيب الترابي من الركون إلى «الحكم الظالم» لم يعد عيباً في ما بعد، وما كان ينتقده أهل منظمة الثورة الإسلامية بشدة في حالة الترابي أصبح مشروعاً وصار المنتقِدون يطبقونه بحذافيره.

لم يكن الصراع السياسي مع الدولة الصراع الوحيد الذي خاضه الشيرازيون، فقد انخرطوا في عدة صراعات أخرى مع عدة أطراف في منطقة القطيف، وأهمها الصراع مع التيار التقليدي ـ الخوئيين والوجهاء التقليديين ـ ، إذ إن الشيرازيين استثمروا تأثيرات الثورة الإسلامية في

---

(١٦) المصدر نفسه.

إيران وموجة الصحوة الدينية التي اجتاحت العالم العربي مع نهاية السبعينيات وبداية الثمانينيات في تعزيز نفوذهم وجماهيريتهم في أوساط شيعة القطيف، فالمجتمع الذي كان أفراده أقل تديناً وأكثر تحرراً على المستوى السلوكي في السبعينيات صار بعد الثورة الإيرانية وانتفاضة ١٩٧٩م أكثر ميلاً نحو التدين ـ وهذا لم يكن حال منطقة القطيف وحسب، بل كان حالة عامة في كل مناطق المملكة تقريباً ـ وقاد الشيرازيون الاتجاه المعزز لسطوة المظاهر الدينية في قرى منطقة القطيف ومدنها، وبات التظاهر بالالتزام الديني واجباً حتى على من لم يكن ملتزماً في الحقيقة في ظل هذا الموج الكاسح من المظاهر الدينية، وانتعشت المساجد والحسينيات وامتلأت بالناس، وصارت صلوات الجمعة والجماعة أكثر انتشاراً في مساجد القطيف بفعل حركة الشيرازيين النشطة، وكل هذا ساهم في تصعيد الخلاف بين الشيرازيين والخوئيين ودخولهم حالة حرب في الثمانينيات.

ثلاثة أبعاد رئيسة لصراع الشيرازيين والخوئيين على رأس المال الاجتماعي كانت حاضرة بقوة: **البعد الديني** و**البعد السياسي** و**البعد الطبقي**. في **البعد الديني** كان الصراع على «الشرعية الدينية» المتمثلة بالمرجعية الأحق بالتقليد هو الصراع الأبرز، وقد ظهرت مشكلة المرجعية منذ فتوى الخوئي بحق الشيرازي والصفار في منتصف السبعينيات، لكن ما حصل بعد ١٩٧٩م ونشاط الشيرازيين الكبير في المجتمع ضاعف من حدة الصراع في مسألة المرجعية: من المرجع الأعلم؟، ومن الذي يجب تقليده ولماذا؟ كل طرف أجاب عن أسئلة المرجعية بطريقته، فالخوئيون تصدوا للمد الشيرازي عبر التشكيك في مرجعية الشيرازي نفسه، والقول إنه لم يدرس بالطريقة المتعارف عليها في النجف، وأن الخوئي هو المرجع «الأعلم» الذي يجب اتباعه وتقليده[١٧]. أما الشيرازيون فشنوا هجوماً على المدرسة التقليدية، وقسَّموا العلماء ورجال الدين إلى علماء عاملين ـ يمثلهم الشيرازي ـ

---

(١٧) حديث مع خوئيين معاصرين لتلك المرحلة.

وعلماء قاعدين ـ يمثلهم الخوئي وعلماء حوزة النجف ـ لتأكيد التمايز بين العلماء المؤمنين بشمولية الدين والعاملين في المجال السياسي وبين غيرهم ممن يبتعد عن التصدي للمسائل السياسية، وكانت تسميات مثل «الحَوْزَة الصامتة» التي تشير إلى حوزة النجف مقابل «الحوزة الناطقة» التي تشير إلى مرجعية الشيرازي تستخدم كثيراً على لسان الشيرازيين، وسخر الشيرازيون من تقليدية حوزة النجف وأتباعها وانحصار اهتماماتهم في العبادات والطقوس التقليدية من دون الخوض في المجال السياسي والعمل في الفضاء العام، وظهرت تسمية «حوزة الحيض والنفاس» في إشارة ساخرة إلى حوزة النجف[١٨].

الصراع على المرجعية تصدر المشهد الاجتماعي، والهجوم المتبادل على منابر المساجد والحسينيات تلميحاً وتصريحاً كان قائماً، لكن **البعد السياسي** كان حاضراً أيضاً، فالخوئيون ومعهم مجموعة من التجّار ورجال الأعمال وأبناء العائلات الميسورة كانوا ضد التصعيد السياسي الذي انتهجه الشيرازيون، واعتبر هؤلاء أن الشيرازيين يقودون القطيف باتجاه مواجهةٍ لا طائل منها، وأن هذه المواجهة تهدر دماء الناس بلا فائدة، وتستعدي الدولة على الشيعة، وتضرب الاستقرار في منطقة القطيف، وكان كثير من هؤلاء يرتبط بعلاقات جيدة مع مسؤولين في الدولة، ويرى أن الحوار مع المسؤولين هو الوسيلة الناجعة لحل كل الإشكالات القائمة في الحالة الشيعية، أما الشيرازيون فكانوا يسخرون من دعوات التهدئة والحوار مع «الظالمين»، وينظرون إلى خصومهم بوصفهم مفرِّطين في الحق الشيعي وخانعين وخاضعين للظلم والطغيان، بل أعوان للظَّلَمة وعملاء لهم، وكانت المنشورات الشيرازية الموزعة في منطقة القطيف تؤكد ضرورة الاستمرار في خط الثورة وعدم الاستماع إلى دعوات التثبيط والخنوع، تماماً كما كان خطاب مجلة **الثورة الإسلامية** الراديكالي[١٩].

(١٨) حديث مع شيرازيين معاصرين لتلك المرحلة.

(١٩) حديث مع شيرازيين وخوئيين معاصرين لتلك المرحلة.

البعد الطبقي كان موجوداً في خلفية الفريقين، فالشيرازيون الذين كانت قيادتهم من أبناء عائلات الفلاحين والحِرفيين التي تحتل مرتبة متدنية في السلم الاجتماعي صعدوا إلى الواجهة، ما أثار حنق كثير من أبناء العائلات الإقطاعية (ونستخدم هنا تعبير العائلات الإقطاعية وعائلات الفلاحين والحِرفيين بشكل مجازي، وإلا فإن الإقطاع الزراعي انتهى بانتهاء نمط الاقتصاد الخاص القائم على الزراعة في منطقة القطيف، وما بقي منه هو تراتبية هذه العائلات في السلم الاجتماعي)، وقد كان أغلب شيوخ الخوئيين ورموزهم من هذه العائلات، كما إن الوجهاء التقليديين الّذين كانوا يتحاورون مع الدولة في ما يخص شؤون الطائفة الشيعية انزعجوا هم وأبناؤهم من التمدد الشيرازي عبر رموز يرونها أقل شأناً منهم على المستوى الاجتماعي، وبالتالي كانت ردة الفعل على تمكن رموز الشيرازيين من قيادة المجتمع وطرح أنفسهم بديلاً للوجهاء التقليديين المنحدرين من العائلات الإقطاعية المشهورة عنيفة ممن شعروا بخسارة مواقعهم الاجتماعية، فكان الحديث بسخرية عن رموز الشيرازيين سائداً في أوساط الشيوخ والوجهاء التقليديين، فالصفار مثلاً كان يوصف بأنه «ولد راعي القماش» حيث كان والده يبيع القماش في دكان صغير في صفوى، وكان الشيخ يوسف المهدي ـ أحد الشيوخ البارزين في التيار الشيرازي في صفوى ـ يوصف بأنه «ولد النخلاوي» (الفلاح)[٢٠].
تمدد التيار الشيرازي في تاروت ـ التي ينحدر منها أهم قيادات التيار الشيرازي مثل الصفار وتوفيق السيف وإخوته ـ وصفوى ـ التي برز منها لاحقاً داخل المنظمة حمزة الحسن وفؤاد إبراهيم ـ وسيهات والعوامية، وبقيت قلعة القطيف عصيّة عليه، فالعائلات الإقطاعية الموجودة هناك والخوئيون قاوموا تمدده، وكذلك كان كثير من اليساريين من أهل تلك المنطقة. كذلك لم يتمكن التيار الشيرازي من إحداث اختراقات كبيرة في العائلات الإقطاعية والكبيرة في المدن

(٢٠) حديث مع عضو سابق في منظمة الثورة الإسلامية.

والقرى التي تمدد فيها، وكان أغلب أعضائه والمنضمين إليه من عائلات أقل في السلم الاجتماعي، لكنه تمكن من امتلاك النفوذ الاجتماعي، وبات التيار الأقوى على مستوى المنطقة.

أثّر الصراع بين الشيرازيين والخوئيين في العلاقات الاجتماعية بشكل سلبي، وتمظهر في عدد من الإشكالات على مستوى العائلات، وتصاعدت الخلافات بين أبناء العائلة الواحدة، كما إن علاقات النسب والمصاهرة خضعت لمنطق هذا الصراع بشكل كبير، فكان السؤال عن مرجعية المتقدم للزواج (إن كان خوئياً أم شيرازياً) ظاهرة في ذلك الأوان، وكانت الإجابة محدِّدة لإمكانية إتمام الزواج من عدمها، كذلك زاد الاستقطاب على مستوى المساجد والحسينيات، وصار معروفاً أن للشيرازيين مساجدهم وحسينياتهم وللخوئيين كذلك، وندر وجود خوئي يصلي وراء شيرازي أو العكس، واستمر التنافس على السيطرة على المساجد والحسينيات مستمراً لسنوات طويلة، ولم تخفّ حدّة الصراع وآثارها في المجتمع إلا في منتصف التسعينيات تقريباً.

فتح الشيرازيون جبهة أخرى مع الشيوعيين، وعلى الرغم من أن الموجة الدينية اكتسحت المجتمع إلا أن الشيوعيين استمروا في العمل الحزبي على الرغم من كونهم أقلية، فكانت مجموعات تابعة للحزب الشيوعي السعودي تقوم ببعض الأنشطة الثقافية، وكان «اتحاد الشباب الديمقراطي» التابع للحزب يعمل على إصدار مجلات ونشرات وإن كانت توزع في نطاق محدود[٢١]، كذلك كان حزب العمل الاشتراكي العربي - فرع الجزيرة العربية (الذي تأسس عام ١٩٧٢ وكانت قيادته العليا تعود إلى الأمين العام للجبهة الشعبية لتحرير فلسطين الدكتور جورج حبش) حاضراً في الساحة بشكل محدود أيضاً، وعلى الرغم من أن الشيوعيين قد تعرضوا لحملات اعتقالات في أعوام ١٩٨٢ و١٩٨٤ و١٩٨٧ إلا أن الحزبين بقيا موجودين حتى بداية التسعينيات

---

(٢١) حديث مع نجيب الخنيزي.

حيث تفككا تماماً إثر انهيار الاتحاد السوفياتي، ونشأ بعد تفككهما ما عُرف بالتجمع الوطني الديمقراطي لكنه ما لبث أن تفكك أيضاً[٢٢].

كانت المواجهة بين الشيرازيين والشيوعيين عنيفة وأكثر حدَّة في صفوى من أي مكان آخر، وكانت المنشورات الشيرازية التي تهاجم الشيوعيين بأسمائهم توزع باستمرار، كما إن الشيرازيين قاموا بمضايقة رموز الشيوعيين والكتابة على جدران بيوتهم وعلى سياراتهم، وبحسب الشيوعيين عمل أفراد شيرازيون بشكل مشابه لعمل هيئة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فكانوا يوقفون بعض الأشخاص مع نسائهم ويحققون معهم[٢٣]، كما إن الشيرازيين قاموا بالتشهير بمجموعة من زوجات الشيوعيين وبناتهم في منشوراتهم وذِكرهم بالأسماء ووصْفهم بالفاسقات[٢٤]، كذلك أحرق بعض الشيرازيين المقر القديم لنادي الصفا الرياضي بصفوى في تعبير عن رفضهم للشيوعيين الَّذين كانوا مسؤولين عن النشاط الثقافي في النادي، والذين كانوا يقدمون حفلات موسيقية وبرامج ثقافية لا تُرضي الشيرازيين[٢٥]. أحرق أفراد ينتسبون إلى التيار الشيرازي أيضاً عدداً من السيارات التي يملكها من كان يُشتبه في أنهم يعملون مع المباحث، وقد كانت قوائم بأسماء «العملاء» توزع في منشورات بين فترة وأخرى[٢٦].

يرى قادة الشيرازيين أن ما حدث من مواجهات بين أفرادٍ من تيارهم وبين الشيوعيين كانت تصرفات فردية ولم تكن نهجاً لمنظمة الثورة الإسلامية والتيار الشيرازي[٢٧]، ومن الواضح أن علاقة القيادات الشيرازية في الخارج بالشيوعيين كانت مختلفة كثيراً عن أجواء الداخل، فتوفيق السيف كان يلتقي بنجيب الخنيزي ورموز الشيوعيين

(٢٢) حديث مع نجيب الخنيزي.
(٢٣) حديث مع عضو سابق في الحزب الشيوعي.
(٢٤) حديث مع عضو سابق في الحزب الشيوعي.
(٢٥) حديث مع عضو سابق في الحزب الشيوعي.
(٢٦) حديث مع عضو سابق في الحزب الشيوعي.
(٢٧) حديث مع حسن الصفار.

في المؤتمرات الدولية، وحصل لقاء بينهما في بداية الثمانينيات اتفقا فيه على كتابة بيان مشترك بين منظمة الثورة الإسلامية والحزب الشيوعي السعودي يوضحان فيه المطالب السياسية للطرفين، لكن نجيب الخنيزي عندما عاد إلى قيادة الحزب فوجئ بالاعتراض على لفظ البسملة في بداية البيان، وحالت هذه المسألة الثانوية دون صدور البيان المشترك(٢٨).

كانت الثورية الإسلامية عاملاً معززاً لاندفاع الشيرازيين تجاه الصراع مع عدة جهات في الوقت نفسه، وكان الصراع طاغياً في المجتمع القطيفي، وقد خضع الصراع إلى إعادة تعريف لاحقاً بسبب التحولات التي طرأت على نهج الشيرازيين بالذات.

ثالثاً: إيران ـ كونترا

في تشرين الأول/أكتوبر من عام ١٩٨٤م عانى الرئيس الأمريكي رونالد ريغان إشكالاً مع الكونغرس ـ ذي الأغلبية الديمقراطية ـ تمثل في منع الكونغرس أي مساعدات من الحكومة الأمريكية لمقاتلي حركات «الكونترا» المتمردة على حكومة جبهة «ساندنيستا» اليسارية في نيكاراغوا ـ أكبر دول أمريكا الوسطى ـ برئاسة دانيال أورتيغا، مع ذلك كان مساعد مستشار الأمن القومي الأمريكي أوليفر نورث قد التقى بقادة الكونترا في هندوراس في شهر أيار/مايو من العام نفسه وتعهد لهم باستمرار عمل الإدارة الأمريكية معهم حتى لو منع الكونغرس المساعدات(٢٩).

كان ريغان يرى ضرورة دعم مقاتلي الكونترا ضد حكومة أورتيغا التي عدها خطراً شيوعيّاً على المنطقة، وفي الوقت نفسه كانت الإدارة الأمريكية أمام أزمة اختطاف عدد من الأمريكيين في لبنان على يد

---

(٢٨) حديث مع نجيب الخنيزي.

(٢٩) «Iran-Contra Report: Arms, Hostages and Contras: How a Secret Foreign Policy Unraveled,» *New York Times*, 19/11/1987.

مجموعات إسلامية قريبة من طهران - يقال إنهم من حزب الله اللبناني - بين عامي ١٩٨٤م و١٩٨٥م[٣٠]، وبدأ تفكير المسؤولين الأمريكيين في طريقة يمكنها تأمين تمويل للكونترا وفي الوقت نفسه إطلاق سراح الرهائن الأمريكيين في لبنان، وهكذا بدأت القضية التي عرفت في ما بعد باسم «إيران - كونترا» أو «إيران غيت»، حيث اقترح بعض المسؤولين الأمريكيين أن تبيع الولايات المتحدة أسلحة لإيران التي تحتاج إلى السلاح في حربها مع العراق وتستخدم العائد المالي من الصفقة في تمويل حركات الكونترا، وفي الوقت نفسه تتفاهم مع الإيرانيين حول موضوع الرهائن المحتجزين في لبنان.

في منتصف شهر تموز/يوليو عام ١٩٨٥م أعطى ريغان الإذن لمستشار الأمن القومي روبرت ماكفارلِن بإجراء اتصالات مع إيران، وهي الاتصالات التي كانت مقطوعة منذ انتصار الثورة الإسلامية واحتلال السفارة الأمريكية في طهران. أخبر ماكفارلِن ريغان باقتراحٍ إسرائيلي يقضي ببيع الأمريكيين صواريخ مضادة للدروع للإيرانيين عن طريق إسرائيل، ووافق ريغان في آب/أغسطس من العام نفسه على شحن الأسلحة عن طريق إسرائيل[٣١]، وفي العشرين من آب/أغسطس بدأت أول عملية تسليم أسلحة من إسرائيل إلى إيران وكانت عبارة عن ٩٦ صاروخ تاو مضاد للدروع[٣٢]، وتوالت عمليات تسليم الأسلحة - صواريخ تاو المضادة للدروع وصواريخ هوك المضادة للطائرات - بين آب/أغسطس ١٩٨٥م وتشرين الأول/أكتوبر ١٩٨٦م، في الوقت الذي أُطلِق فيه خلال هذه الفترة سراحُ بعض الرهائن في لبنان وكُشف عن مصير بعض الذين قتلوا هناك[٣٣].

في كانون الأول/ديسمبر ١٩٨٥م استقال ماكفارلِن من منصبه

---

(٣٠) المصدر نفسه.

(٣١) المصدر نفسه.

(٣٢) المصدر نفسه.

(٣٣) المصدر نفسه.

مستشاراً للأمن القومي بحجة التفرغ لشؤونه العائلية، لكن هذا لم يمنعه من متابعة التواصل مع الإيرانيين، ومن القيام بزيارة سرية إلى طهران في الخامس والعشرين من أيار/ مايو عام ١٩٨٦م[٣٤]، وقد جاء إلى طهران ومعه كعكة عليها رسم مفتاح - في إشارة إلى الرغبة في عودة العلاقات الأمريكية الإيرانية - ونسخة من الإنجيل وآيات منه بخط ريغان. بقي ماكفارلِن والوفد المرافق له أربعة أيام في طهران التقوا فيها برئيس البرلمان الإيراني هاشمي رفسنجاني[٣٥] وكبار المسؤولين الإيرانيين، لكنهم فشلوا في التوصل إلى اتفاق معهم بشأن إطلاق بقية الرهائن.

كان خط الدولة في إيران المسؤول عن الصفقة مع الأمريكيين، وتحديداً هاشمي رفسنجاني، السياسي البراغماتي الذي يرى الانفتاح على دول العالم ضرورياً للمصالح الإيرانية، وكان هذا التوجه لا يلقى أدنى إعجاب عند خط منتظري الثوري الراديكالي، ولذلك حين علم مهدي هاشمي بأمر الصفقة وزيارة ماكفارلِن انزعج من الأمر، وعدَّه انحرافاً كبيراً في مسار الثورة الإسلامية، وكان التقييم نفسه عند محمد تقي المُدَرِّسي الذي سمع بأمر الصفقة وزيارة ماكفارلِن من مهدي هاشمي مباشرةً[٣٦].

يبدو أن مهدي هاشمي قرر تسريب الخبر، فأخبر به المُدَرِّسي، والمُدَرِّسي بدوره أخبر به مجموعة من أعضاء حركة الطلائع الرساليين، وطار الشيخ صادق العبادي إلى سوريا موفداً من حركة الطلائع الرساليين، والتقى هناك بأحد الشيرازيين السعوديين وأخبره بالقصة الكاملة، فكتب الشيرازي السعودي مقالاً يسرد فيه تفاصيل الصفقة وزيارة ماكفارلِن لطهران[٣٧]، وقام شيرازي سعودي آخر بأخذ

---

(٣٤) المصدر نفسه.

(٣٥) John Kifner, «Aide to Khomeini Heir Apparent is Reported Executed in Teheran,» *New York Times*, 29/9/1987.

(٣٦) حديث مع فؤاد إبراهيم.

(٣٧) حديث مع فؤاد إبراهيم.

٦ نسخ من المقال إلى بيروت، **حيث سلمها لست مطبوعات** لبنانية منها صحيفتا **النهار** و**السفير**، لكن من تحمس لنشر المقال هو رئيس تحرير مجلة **الشراع** اللبنانية حسن صبرا، فقد اعتبره سبقاً صحفيّاً مهمّاً للغاية، وكانت توجهات المجلة المعادية لإيران تساعد على نشر هذا الخبر. وهكذا ظهر مقال الشيرازي السعودي في الشراع في الثالث من تشرين الأول/ نوفمبر ١٩٨٦ م، وكانت فضيحةً كبيرة في أمريكا وإيران على حد سواء، فقد انكشف خرق الإدارة الأمريكية لحظر بيع الأسلحة إلى إيران ولمقاتلي الكونترا مما تسبب بأزمة لإدارة ريغان فتحت الباب لتحقيقات واسعة في هذا الشأن، أما إيران فقد كان خطابها السياسي الثوري يرى في أمريكا «الشيطان الأكبر» وفي إسرائيل «الشيطان الأصغر»، وكان التعامل معهما بغض النظر عن التفاصيل فضيحة بكل المقاييس ساهم في كشفها الشيرازيون السعوديون.

قبل مدة قصيرة من نشر المقال الذي فضح الصفقة، اعتُقِل مهدي هاشمي في تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٨٦م، وحصل ذلك بعد اختطاف السيد إياد محمود القائم بالأعمال السورية في طهران على يد مجموعة يشتبه أنها تابعة له، وفي ما يبدو أن الحادثة فتحت الباب أمام رفسنجاني لتصفية حساباته مع مهدي هاشمي، خصوصاً أنه كان على علم بتفاصيل الصفقة مع أمريكا وزيارة ماكفارلِن، واعتقد رفسنجاني أنه وجّه ضربة قاصمة لمهدي هاشمي ولأربعين شخصاً معه بينهم شقيقه هادي ـ زوج ابنة منتظري ـ بعد اعتقالهم، لكن الضربة جاءته مباشرة من الشيرازيين الذين سربوا الخبر الذي أعطاهم إياه مهدي هاشمي لمجلة **الشراع**، وقد حاول أن يحتوي الموقف ويقلل من أثر المسألة في خطبة الجمعة، لكن الأهم أنه عاقب مهدي هاشمي مسرّب الخبر بحبسه والتحقيق معه وانتزاع اعترافاته، فسجّل انتصاراً في مواجهة تيار منتظري، وفي الوقت نفسه اختفى محمد تقي المُدَرِّسي وأخوه هادي وبعض قادة الفصائل في حركة الطلائع ومنهم حسن الصفار خوفاً من إجراء مشابه بحقهم من قِبَل السلطات

الإيرانية، ويروى أنهم ذهبوا إلى الهند[٣٨]، لكن الصفار ينفي قصة هروبه ويقول إنه خرج لاحقاً من إيران إلى سوريا بشكل طبيعي[٣٩]. وُجِّهتْ تهم عديدة لمهدي هاشمي، إحداها استُورِدتْ من أيام الشاه، وهي اغتيال آية الله نجفي آبادي - رجل الدين الذي كان معارضاً شرساً للثورة - وتهم أخرى منها القتل والاختطاف و«الفساد في الأرض»[٤٠]، وظهر بعد ثمانية أشهر من اعتقاله على التلفزيون الإيراني ليعترف بصحة الاتهامات الموجهة إليه، وليجيب عن سؤاله عن سبب اقترافه هذه الجرائم بالقول إن «غرائز جسدية» أغرته بالدخول في علاقة غير مشروعة مع السافاك - جهاز الاستخبارات الإيرانية في عهد الشاه - والشيطان[٤١] (وربما هي إشارة إلى الشذوذ الجنسي)، وليقر بأنه ليس صالحاً لمنصبه، ويحمد الله على أنه أُقيل.

نُفِّذ حكم الإعدام بحق مهدي هاشمي في ٢٨ أيلول/ سبتمبر ١٩٨٧م[٤٢]، ومن الواضح أن رفسنجاني نال دعم الخميني في هذه الخطوة، فسجّل انتصاراً أمام منتظري الذي سارع إلى الاعتراض على حكم الإعدام، ثم الاعتراض على الطريقة التي تدار بها البلاد في رسائل شديدة اللهجة إلى الخميني، وصولاً إلى عزله من منصبه عام ١٩٨٨م، ما جعل الطريق مفتوحاً أمام الثنائي «رفسنجاني - خامنئي» ليمسكا بمفاصل السلطة، وبعد وفاة الخميني عام ١٩٨٩م تمكنا من إجراء تعديلات دستورية في النظام سمحت لخامنئي أن يكون الولي الفقيه، وبات رفسنجاني رئيساً منتخباً للبلاد.

كان لانتصار الخط البراغماتي على الخط الراديكالي داخل النظام

(٣٨) حديث مع فؤاد إبراهيم.

(٣٩) حديث مع حسن الصفار.

(٤٠) Kifner, «Aide to Khomeini Heir Apparent is Reported Executed in Teheran».

(٤١) Ervand Abrahamian, *Tortured Confessions: Prisons and Public Recantations in Modern Iran* (Berkeley, CA: University of California Press, 1999), p. 163.

(٤٢) Kifner, Ibid.

الإيراني، وخاصة إعدام مهدي هاشمي أثر كبير في وضع الشيرازيين في إيران، فبعد أن غابت مظلة مهدي هاشمي ومنتظري التي كانت تحميهم، وبعد انتهاء الحرب العراقية ـ الإيرانية واستقرار الأمور في إيران، سعت الدولة إلى استعادة سيطرتها على المؤسسات ومعسكرات التدريب التي تصرف فيها الشيرازيون من دون حسيب أو رقيب، ولإنهاء حالة احتضان الحركات الثورية والتحول إلى دولة لها حساباتها ضمن سياسة رفسنجاني الساعية إلى الانفتاح على العالم وعلى دول الخليج، فاستعادوا سيطرتهم بالتدريج على المعسكرات التدريبية والمواقع والمؤسسات المختلفة وصولاً إلى «حوزة القائم»، وبدأ عدد كبير من أعضاء حركة الطلائع ومنظمة الثورة الإسلامية بمغادرة إيران، واستقر الحال بهم في سوريا، لكن المشكلة أن سوريا لن توفر لهم أكثر من مكان الدراسة الدينية في منطقة السيدة زينب، ولن تكون أنشطتهم كما كانت في إيران قبل نهاية حربها مع العراق، ولن يكون العمل السياسي ممكناً بالطريقة نفسها، وهكذا ذهب قسم إلى سوريا للاستقرار فيها مثل الصفار ومجموعة من الأشخاص، وذهب آخرون مثل فوزي السيف ـ الذي كان مدير حوزة القائم ـ لاستكمال دراسته في قم، وكانت هذه بداية تفكك حركة الطلائع الرساليين التي عززت مراجعة منهج المعارضة من قِبَل الشيرازيين السعوديين.

رابعاً: حزب الله الحجاز

في عام ١٩٧١م، سافر الشيخ حسين الراضي (مواليد ١٩٥٠م) ومعه السيد هاشم الشخص، من الأحساء إلى مدينة النجف العراقية للدراسة على يد السيد محمد باقر الصدر، ومكثا فيها عدة سنوات، وحضرا دروس الخميني قبل أن يُطلب منه مغادرة العراق ويشتد قمع صدام للصدريين، ما استدعى خروجهما من العراق إلى إيران.

انتقلت ثلة من مشايخ القطيف والأحساء ومنهم الشيخ عبد

الكريم الحبيل والشيخ سعيد البحار مع الراضي والشخص والسيد حسن النمر إلى مدينة قم الإيرانية عام ١٩٨٠م؛ لإكمال الدراسة على يد حسين منتظري، وأصبح حسين الراضي مشرفاً على الحوزة العلمية في ما يتعلق بشؤون «العلماء الحجازيين»، وتحديداً الموضوع المتعلق بالمصروفات الشهرية التي يستلمها الشيوخ[٤٣]، ويستخدم الإيرانيون عادةً مسمى الحجاز لتوصيف المكان الذي ينتمي إليه شيوخ البحرين والسعودية؛ وذلك لإظهار عدم اعترافهم بشرعية السلطات السياسية في البلدين[٤٤]. بعد ذلك بمدة ليست بالقصيرة تشكل «تجمع علماء الحجاز»، وهو تجمع يضم الشيوخ المقلّدين للخميني، وكان هدفهم الرئيس بالإضافة إلى تحصيل العلم نشر مرجعية الخُميني بصفته فقيهاً بولاية مطلقة في منطقة القطيف والأحساء التي كانت تدين لمرجعية النجف بالولاء، ومرجعية النجف (الخوئي) على خلاف مرجعية الخُميني لا تؤمن بولاية الفقيه، ولا تنظر إلى العمل السياسي باعتباره جزءاً من عمل المرجع وتكليفه الشرعي كما هو حال المؤمنين بولاية الفقيه.

دشن هؤلاء الشيوخ التبشير بمرجعية الخميني في أثناء تواجدهم في مدينة دمشق بشكل موسمي (إجازة الصيف) في حي السيدة زينب، حيث آلاف الزوار الشيعة يذهبون إلى زيارة قبر السيدة زينب ابنة الإمام علي بن أبي طالب (عليه السلام) كل عام. مسمى «تجمع علماء الحجاز» ليس متداولاً عند الناس في القطيف والأحساء، بل يعُرف التيار بـ (خط الإمام) نسبةً إلى الإمام الخميني الزعيم الروحي لهذه الجماعة وأستاذ الشيخين الراضي والشخص، لذا سوف نستخدم مسمى (خط الإمام) عند الحديث عن الخط السياسي والدعوي لهذا التيار، ومسمى «حزب الله الحجاز» عند تناول الخط العسكري، وعلى الرغم

(٤٣) حديث مع حسن النمر.

(٤٤) Toby Matthiesen, «Hizbullah al-Hijaz: A History of the Most Radical Saudi Shi'a Opposition Group,» *Middle East Journal*, vol. 64, no. 2 (Spring 2010).

من أن التعبير عن الاثنين تحت مظلة «حزب الله الحجاز» ممكن ومفهوم، إلا أن الفصل بينهما في التسمية ضروري، لأن الرابط المباشر بين الاثنين هو رابط أيديولوجي وليس رابطاً تنظيمياً، كذلك لا بد من الإشارة إلى أن مجموعة من الشباب ـ بينهم حسن المصطفى ورمزي الشماسي ـ كانت متعاطفة مع خط الإمام من دون أن تكون فاعلة تنظيمياً فيه، فقد كانت هذه المجموعة متحمسة مع التيار الديني الحركي في مواجهة التدين الكلاسيكي، ومتأثرة بأفكار السيدين محمد باقر الصدر ومحمد حسين فضل الله، لكنها لم تكن حركية، واقتصرت على تأييد خط الثورة الإسلامية ونقاش القضايا المطروحة من زاوية أقرب إلى تيار خط الإمام، وأهل هذه المجموعة لم يكونوا بالضرورة من مقلدي خط الإمام، إذ إن بعضهم ـ مثل حسن المصطفى ـ بقي على تقليد الخوئي، وكانت الفكرة عندهم تقضي بالفصل بين التقليد الفقهي وبين الرؤية السياسية[٤٥].

في البداية لم يكن تأسيس «تجمع علماء الحجاز» بِنِيَة تشكيل تنظيم سياسي، بل كانت القضية أقرب للاهتمام بشؤون الطلاب القادمين من الخليج إلى الدراسة في مدينة قم بشكل عام، وقد ركز التجمع على النشاطات الاجتماعية والدينية كتنظيم المهرجانات أو الأنشطة الدينية ونشر مرجعية الخميني بين أهل الخليج، وكان علماء هذا الخط يعيبون على الشيرازيين تكوينهم الفقهي الضعيف، ويرون أن اهتمامهم بالعلاقات العامة والإعلام كان أكبر من اهتمامهم بالتفقه في الدين، ولذلك حرص علماء خط الإمام على المسألة الفقهية باعتبارها أولوية، وهو ما كان عاملاً مساعداً في ابتعادهم أيضاً عن التنظيم العسكري ونشاطاته[٤٦]. اقتصر عمل (خط الإمام) على العمل التربوي والدعوي لكنه بعد نزوله المعترك الاجتماعي انخرط بوصفه

(٤٥) حديث مع حسن المصطفى.

(٤٦) حديث مع حسن المصطفى.

طرفاً دينيّاً ثالثاً في صراعٍ على «الشرعية» مع الآخرين ـ الخوئيون والشيرازيون ـ والذي يعبرُ عنه الحديث عن أحقية المرجعية الدينية في زعامة الطائفة الشيعية.

أما حزب الله الحجاز فتعود نشأته ـ باعتباره تنظيماً عسكريّاً ـ إلى رغبة الإيرانيين ـ الحرس الثوري تحديداً ـ في إيجاد موطئ قدم في السعودية للقيام بعمليات انتقامية بعد أحداث الحج عام ١٩٨٧م (ذو الحجة ١٤٠٧هـ) التي راح ضحيتها بحسب الكاتب توبي ماثيسن (Toby Matthiesen) أكثر من ٤٠٠ شخص غالبهم من الحجاج الإيرانيين وكذلك عدة رجال أمن سعوديين وجرح فيها المئات في أكثر المواجهات دموية في العتبات المقدسة بين جنودٍ سعوديين وحجاج إيرانيين كانوا يهتفون في «النَّفْرَة» بشعارات سياسية كالموت لأمريكا والموت لإسرائيل في ما يُعرف بالبراءة من المشركين(٤٧).

لم تكن هذه الحادثة الوحيدة لكنها كانت الأشرس والأعنف، وقد حصلت حوادث مشابهة في الحج منذ ١٩٨٠م في ظل تأزم العلاقات بين السعودية وإيران، فبحسب الكاتبة روبن رايت (Robin Wright) قامت مجموعة من الحجاج الإيرانيين في عام ١٩٨١م بترديد شعارات الموت لأمريكا وإسرائيل والتأييد للخميني قائد الثورة، وحصلت مواجهات مع رجال الأمن السعوديين أدت إلى إصابة عشرين حاجّاً إيرانيّاً(٤٨)، وكتب الخميني إلى الملك خالد رسالة يتهم فيها السعوديين بإساءة معاملة الحجاج، وقال في رسالته «إن منع الحجاج من التدخل في السياسة إنما يخدم مصالح أمريكا وإسرائيل وأعداء الإسلام الآخرين»(٤٩).

بعد أحداث الحج عام ١٩٨٧م عرض الحرس الثوري الإيراني

---

(٤٧) Matthiesen, Ibid.

(٤٨) Robin Wright, *Sacred Rage: The Wrath of Militant Islam* (New York; London: Simon and Schuster, 2001).

(٤٩) المصدر نفسه.

على **منظمة الثورة الإسلامية في الجزيرة العربية** تسليح المنظمة وتدريبها للقيام بعمليات انتقامية داخل السعودية، لكن المنظمة رفضت العرض، فرد الإيرانيون بأنه «في حال رفضكم عرضنا سنعمل على تهيئة غيركم للمهمة»(٥٠). بعد أحداث حج ١٩٨٧م مباشرة، تشكّل حزب الله الحجاز ولكن في خلايا صغيرة حتى يسهل السيطرة عليها، وكانت المجموعة الأولى في الحزب في أغلبها عبارة عن منشقين عن حركة الطلائع الرساليين ممن تدربوا في معسكراتها، وأصدر الحزب بعد الأحداث بأسبوع بيانه الأول الذي يتضمن إدانة لقتل الإيرانيين ويحمل السلطات السعودية المسؤولية عن الأحداث المأساوية في الحج(٥١).

في عام ١٩٨٩م، تحول خط الإمام إلى العمل السياسي شبه المنظم، وبدأ ينتشر تحديداً في الأحساء وجزيرة تاروت ومدينة صفوى، حيث كان لانتماء غالبية رموزه إلى هذه المناطق - الراضي والشخص من الأحساء، والحبيل من تاروت، والمبارك من صفوى - دور في تشكيل نفوذه فيها، بدأت تصدر مجلة شهرية من بيروت تسمى **رسالة الحرمين** تعبر عن مواقف (خط الإمام) و(حزب الله الحجاز) من الأحداث السياسية الإقليمية والعالمية وعن التوجه العام لخط الإمام والتزامه بقيادة الولي الفقيه وتماهيه مع رؤيته، فمثلاً ذكرت المجلة في أحد أعدادها بأن «تجمع علماء الحجاز التقى مع وفد من حزب الله اللبناني والسيد علي خامنئي، وأنه لا فرق بين حزب الله في لبنان أو الحجاز، وليس هناك شك في أن علاقتنا مع الجمهورية الإسلامية قوية جدّاً، لأنها قاعدة للمحررين والثوريين في العالم»(٥٢). استمرت **رسالة الحرمين** في الصدور لعدة سنوات قبل أن تتوقف بعد نزول قيادات خط الإمام للعمل من داخل السعودية،

---

(٥٠) حديث مع حسن الصفار.

(٥١) Matthiesen, Ibid.

(٥٢) المصدر نفسه.

مستفيدين من العفو العام الذي أطلقه الملك فهد بعد اتفاقه مع المعارضة الشيعية عام ١٩٩٣م[٥٣].

بعد وفاة الخميني في الثالث من حزيران/ يونيو عام ١٩٨٩م، سعى خط الإمام إلى تثبيت مرجعية خليفته علي خامنئي ـ الذي كان رئيساً للجمهورية فترة الثمانينيات ـ على المستوى السياسي، وظهر هنا الفصل عند أتباع خط الإمام بين المرجعية الفقهية وما بات يعرف بـ «ولاية أمر المسلمين»، فلم يكن خامنئي وقت تنصيبه مرشداً للجمهورية الإسلامية في إيران مرجعاً فقهيّاً، واحتاج إلى عدة سنوات حتى يطرح نفسه مرجعاً فقهيّاً يمكن تقليده، لذلك كان تركيز تيار خط الإمام على ترميز خامنئي ولياً فقيهاً ومرجعية سياسية واعتباره «ولي أمر المسلمين»، وبقي كثير منهم على تقليد الخميني فقهياً (في قواعد التقليد عند الشيعة يجوز البقاء على تقليد الميت والعودة إلى المراجع الأحياء في ما يُسمى بالمسائل المستحدثة)، وهكذا بات واضحاً تماماً أن المرجعية في هذا التيار سياسية بخلفية فقهية قد تحضر وقد تغيب من دون أن تؤثر في الخط العام، لذلك راح تيار الخوئي يشكك في مرجعية خامنئي قبل إعلانه مرجعاً وبعد ذلك بطرح التساؤل: «متى درس وهو مشغول بالسياسة؟»، وهو تساؤلٌ لم يكن الغرض منه البحث عن جواب بقدر ما هو تساؤل أيديولوجي يراد من خلاله التشكيك في مرجعية الرجل وضرب ولاية الفقيه، ما جعل الباب مفتوحاً لمواجهة شعواء بين التيارين.

لم تكن العلاقة بين خط الإمام والخوئيين علاقة ودية في يوم من الأيام، فقد انسحب موقف المرجعية الدينية من نظرية ولاية الفقيه على علاقة التيارين داخل الساحة المحلية، وجرى استيراد الخلاف النظري بين موقف الخميني صاحب نظرية الولاية المطلقة للفقيه الذي يعد نائباً عن الإمام، وبين الخوئي زعيم حوزة النجف وصاحب نظرية

(٥٣) حديث مع حسن النمر.

الولاية الجزئية للفقيه التي تتعلق فقط بالحسبية: أي تحصيل الأخماس والقضاء بين الناس، وكان الخوئي قد أظهر اندفاعاً استثنائيّاً في الرد على القائلين بولاية الفقيه المطلقة التي بدأت تطرح في عهده بشكل واسع في قم وكربلاء، ورفض الخوئي بشدة ولاية الفقيه المطلقة التي طرحها الخميني أول مرة في النجف الأشرف، واستمر على معارضته حتى بعد قيام الجمهورية الإسلامية(٥٤)، وهكذا فإن الخلاف بين خط الإمام والخوئي يتخذ بعداً دينيّاً ممثلاً بالخلاف على المرجعية الدينية، وبعداً سياسيّاً متصلاً به يتمثل في الخلاف بين تيار مسيّس وآخر بعيد عن السياسة، وما يترتب على ذلك من اختلاف الرؤية السياسية العامة بين من يتبنى رؤية طهران السياسية ويعارض الحكومة السعودية ومن يميل إلى الحوار مع الحكومة ويرفض التوجهات المضادة لها، أما البعد الطبقي فلم يكن حاضراً في صراع خط الإمام مع الخوئيين، لأن خط الإمام كان، في الأغلب، يأخذ من حصة الخوئيين الاجتماعية، حيث كان خط الإمام والخوئيون يتفقون في أصول اختيار المرجع وفق الطريقة الشيعية التقليدية المتعلقة بنمط الدراسة الحوزوية في النجف وقم، فيما كان الشيرازي ـ القادم من كربلاء ـ بالنسبة إليهما يعد متمرداً على الطريقة التقليدية في اختيار المرجع لكونه لم يمر بالمراحل الدراسية المطلوبة(٥٥).

بعد وفاة الخوئي عام ١٩٩٢م، خلفه السيد عبد الأعلى السبزواري ـ وهو مرجع إيراني أقام في مدينة النجف ـ لكنه لم يستمر طويلاً، إذ توفي عام ١٩٩٣م ليخلفه السيد علي السيستاني، وصار رموز التيار الخوئي هم المعروفين في القطيف مثل: عبد الله الخنيزي وعبد الحميد الخطي وحسين العمران من مقلدي السيستاني الذي صار مرجعاً لغالبية مقلدي الخوئي، لكن بعض شيوخ تيار الخوئي في السعودية ممن هم على خلاف شديد مع خط الإمام حول فكرة ولاية

(٥٤) حديث مع حسن النمر.

(٥٥) حديث مع فؤاد إبراهيم.

الفقيه، سعوا إلى إعلان مرجعية السيد محمد صادق الروحاني الذي كان على علاقة مميزة مع الخوئي، وقد كان يحمل موقفاً علنيّاً حادّاً ضد السلطة الإيرانية، حتى إن السلطة الإيرانية اتهمته بالعمالة قبل أن يوضع تحت الإقامة الجبرية في إيران، وكان إعلان مرجعيته في القطيف بمنزلة إعلان حرب على خط الإمام الذي استنفرت قيادته لتعبئة جماهيرها ضد من يريدون تقليد الروحاني. في حسينية السنان ـ منبر التيار الخوئي ـ وسط القطيف اجتمعت مجموعة من تيار الخوئي استعداداً لإعلان مرجعية الروحاني، فأتت تعليمات من قيادة خط الإمام للتعبئة والتواجد في الحسينية[٥٦]، وهاجم مناصرو ولاية الفقيه الشيخ عباس المحروس حين أراد إعلان مرجعية الروحاني وحاولوا إنزاله من على المنبر وتكلموا بحقه بكلمات قاسية، أما في قرية الربيعية بجزيرة تاروت ـ أحد معاقل خط الإمام ـ فوجد السيد صالح نْصَيف مسجده خالياً من المصلين وقت صلاة المغرب بعد إعلانه الروحاني مرجعاً عند صلاة الظهر، وفي القطيف هجر التيار التقليدي مسجد «المسألة»، ليسيطر عليه خط الإمام بعد أن كان الشيخ مهدي المصلِّي يخطبُ فيه، وقام الشيخ المصلِّي بعدها بطرح سلسلة محاضرات في مسجد الإمام زين العابدين بجزيرة تاروت في شهر رمضان بعنوان «ولاية الفقيه بين التحقيق والتهريج»[٥٧].

أما العلاقة بين خط الإمام والشيرازيين فأيضاً لم يكن فيها كثير من الود، ويعود هذا إلى توتر العلاقة أصلاً بين مرجعيتي الطرفين (الشيرازي والخميني) وتوتر علاقة الشيرازيين مع إيران في نهاية الثمانينيات، وعلى الرغم من اتفاق الطرفين في كونهما تعبيراً عن تيار إسلام سياسي يرى دخول المرجعية في العمل السياسي، إلا أن اختلاف الرؤية بين «ولاية الفقيه» و«شورى الفقهاء» التي طرحها الشيرازي، ورؤية كل طرف لمرجعه بأنه الأكفأ دينيّاً وسياسيّاً بما

---

(٥٦) حديث مع أحد أعضاء خط الإمام.

(٥٧) حديث مع أحد أعضاء خط الإمام.

يوجب اتِّباعه من دون غيره، أسهمت في خلق توتر دائم بين خط الإمام والشيرازيين، وليس من المتوقع أن يكون الطرفان على وئام طالما هما يتنافسان على الشرعية (المرجعية) وعلى المساجد والحسينيات وعلى حشد الأنصار والأتباع، وبالتالي يحضر البُعدان الديني والسياسي أيضاً في خلافات الشيرازيين مع خط الإمام.

بنى تيار خط الإمام عصبويته على فكرة «ولاية الفقيه»، ومن خلالها كرس هويته الاجتماعية والسياسية، فهي عنصر تمايزه الأوضح عن بقية التيارات الإسلامية في المجتمع، والعنصر الأكثر حضوراً وتأثيراً عند التعبئة السياسية لمواجهة التيارات الحركية (التيار الشيرازي) والمحافظة (تيار الخوئي) في الساحة الشيعية. ولاية الفقيه هي الفلك الذي يدور فيه خط الإمام كما قال ذات مرة الشيخ الأديب جعفر المبارك في أحد قصائده، وهو من أهم قيادات تيار خط الإمام وأكثرهم فصاحة وبلاغة، وقد سُجن أكثر من مرة بجانب الشيخ عبد الكريم الحبيل والشيخ سعيد البحار. المبارك مقرب جدّاً من شباب خط الإمام، فبالإضافة إلى الكاريزما الخطابية للرجل، كان دائماً يشارك الشباب أعمال الطبخ في المخيمات الصيفية التي كان شباب التيار ينظمونها في كل عام[٥٨]. كتب المبارك قصيدة بعنوان «العمر ليل»، ألقاها بعد رحيل الخميني، توضح مدى ذوبان المبارك في شخص الخميني وخليفته خامنئي، وفيها إشارات لا تُخطئها العين لكون الخميني امتداداً للإمام المهدي، وإلى كون خليفته خامنئي الرجل الذي سيُمهد الأرضية لظهور الإمام الغائب ويسلمه الراية لإحقاق العدل في الأرض، وهي تعبر في ما تعبّر عن الولاء السياسي للفقيه القائد كركيزة أساسية في منهج تيار خط الإمام:

فالأرض في فجرها والفجر يعقبهُ   طلوع شمس فيا شمس الهدى انفجري

الفجر فَجَّرَهُ من ليس ينكرهُ   إلا السقيمُ سقيم العقل والفِطَرِ

(٥٨) حديث مع أحد أعضاء خط الإمام.

الفجر بان وروح الله[٥٩] منبعهُ	جبينهُ شع بالأنوار كالقمرِ
رأى البرية نَوْماً لا حراك لهم	فقال للثورة العصمى ألا انفجري
فاستيقظ الناسُ لا يدرون وجهتهم	فقادهم نحو عز غير منحدرِ
رأى البرية غرقى في جهالتها	فقال للحوزة العظمى ألا ازدهري
غوصي سريعاً بحار العلم والتقطي	جواهر الحق صيغيها كما الدررِ
لله دركِ يا حوزاتُ كم بزغت	منكِ الشموس أزالت حالك الفِكَرِ
وأرض قم كما جاءت رواياتها	ستنشر العلم في البادِينَ والحضرِ
أدى التكاليف في شوق بلا كسل	وفي اصطبارٍ وكم قاسى من الغجرِ
قد كان عبداً مُطيعاً أمر سيده	فقال مولاه هذا سَيدُ البشرِ
إن جَنّهُ الليل ناجى ربه طمعاً	واصْفرَّ لوناً كأن الشمس في كدرِ
وفي النهار يُزَكِّي الناس يُرشدهم	يُعرف الناس بالأعداء والخطر
ليث هصور تهاب الأُسْدَ طلعتُه	أبو الرماة يصيد النسر بالنظر
يا أمة الله روح الله ودعنا	إلى الجنان مع الأطهار في سَمَرِ
يا أمة الله روح الله ودعنا	ولم نصلِّ صلاة الصبح فابتدري
قومي سريعاً فإن الوقت ضايقنا	صلي الفريضة خلف القائد الظفرِ
أعني علياً[٦٠] ولي الأمر مرجعنا	من بالإمامة من بعد الإمام حَرِيّ
ألم يقل فيه روح الله أنت أخي	قد كنت لي ناصراً في شدة الخطرِ
رَبَاهُ، غذاه، حتى صار نسختهُ	زيتونة الفرع تحكي الأصل في الثمرِ
رَبَاهُ، غذاه، حتى صار مظهرهُ	والبدر يعكس ضوء الشمس للقمرِ
فمن يوالي علياً يوالي الله خالقهُ	ومن يعادي علياً غاص في سقرِ

(٥٩) المقصود هنا هو الخميني، و«روح الله» هو اسمه الأول.

(٦٠) المقصود هو علي خامنئي.

نـرجـو انـطـبـاق أحـاديـث الـهـداة بـه فـتـلـك أوصـافـه جـاءتـك فـي الـسـيـرِ

فـالـخـال فـي يـدهِ إحـدى عـلائـمـه وهـو الـحُـسَـيـنِيُّ مـنـسـوبـاً إلـى مـضـرِ

وفـي خـراسـان تـمـت ولادتـه بـأرضـهـا شـع الـنـور كـالـقـمـر

وهـل عـمـامـتـه الـسـوداء رايـتـه أم أن رايـاتـه سـود كـالـخـبـر

رايـاتـه سـود حـقـاً قـد تـسـلـمـهـا بـأمـر مـولاه جـاءتـه عـلـى قـدرِ

طـوبـى لـقـوم أتـوهـا زاحـفـيـن لـهـا على الثلوج ولو حبواً على الركبِ

ربـاه سـلـم عـلـيـاً كـي يـسـلـمـهـا بيارق الحق للمولى مع الظَفَرِ(٦١)

توضح القصيدة إلى حدٍّ كبير أدبيات خط الإمام، ويمكن ملاحظة فكرةٍ سعى هذا التيار دائماً إلى تثبيتها في ذهنية مناصريه، مفادها أن الخميني أحيا عظام الأمة الإسلامية بعد أن كانت رميماً، وأنقذهم من قعر الجهالة ورفعهم إلى معالي العزة والسمو، وأن خامنئي خليفته من بعده سيكمل المشوار كما بدأهُ الولي الفقيه الأول، صاحب الامتداد الشرعي للإمام المهدي، وهي محاولة لاستعادة صورة العلاقة بين النبي محمد والإمام علي بن أبي طالب (عليه السلام) في المعتقد الشيعي.

قام تيار خط الإمام بعملية «تسييس المذهب» وذلك من خلال عمله على التقاط سمة أساسية وأخرى ثانوية من عناصر الهوية الشيعية وتنشيطها، وجعلها عنصر استقطاب وتمايز عن بقية التيارات المقابلة للحركة. إذاً، سيتكون تيار سياسي اجتماعي كامل على فكرة ولاية الفقيه، وسيتم العمل على استثمار النظرية لبناء خطاب جماهيري عام، لم يكن ليقف على رجليه لولا نفخ الشيوخ في روح ولاية الفقيه (السِّمَة الثانوية) بإضافة بعد معنوي وروحي لها، وربطها بـ (سِمَة أصلية) عند الشيعة هي فكرة الإمامة وعودة الإمام الغائب،

---

(٦١) القصيدة موجودة على الموقع الإلكتروني التالي: <http://www.youtube.com/watch?v=XlhG-k8bRWE>.

وتنشيطهما ليُبنى تمايز مع الآخر المختلف مذهبياً حول السِّمَة الأصلية، ومع الآخر المختلف داخل المذهب حول السِّمَة الثانوية.

في السنوات الأولى لتيار (خط الإمام) جرى تكثيف العمل على «نحت ولاية الفقيه» في قلوب الموالين لفكر الخميني وخطه وعقولهم، ويلاحظ كل من يطلع على الأدبيات المكتوبة أو المسموعة لقادة التيار على حجم المساحة الكبيرة التي أعطيت لنظرية ولاية الفقيه، وعلى الجهد الذي بُذل لتثبيت أقدام الفكرة أمام المنافسين في الساحة الاجتماعية من شيرازيين وخوئيين. مجلة **بقية الله** ـ وهي مجلة أخرى من مجلات تيار خط الإمام ـ كانت تخصص حلقة شهرية لاستعراض نظرية ولاية الفقيه وشرح صفات القائد الإسلامي والحكومة الإسلامية، وكان للسيد حسن نصر الله ـ الذي صار أميناً عاماً لحزب الله اللبناني عام ١٩٩٢م ـ سلسلة محاضرات حول النظرية ذاتها تباع في المكتبات والتسجيلات التابعة لخط الإمام، لكن خط الإمام لم ينغمس في المناكفات العقدية مع المذاهب الإسلامية، فخطاب التيار دائماً يدعو إلى الوحدة الإسلامية بين السنة والشيعة في وجه قوى الاستكبار وتحديداً أمريكا والكيان الصهيوني، وبناءً عليه فإن طائفية هذا التيار هي من النوع الناعم باعتباره تياراً مذهبيّاً في تعريفه لذاته وفي تركيبته وفي منطلقاته السياسية، لكنه لم يصل إلى مرحلة المواجهة مع الآخر المذهبي والتحريض عليه، التي نعبر عنها بالطائفية الخشنة، ولا يُلاحظ لهذا التيار في عموم المنطقة أي أنشطة مذهبية تبشيرية كما هو حال الجناح التقليدي في التيار الشيرازي.

يؤدي القائد دوراً محوريّاً أو يكاد يكون نهائيّاً في تحديد الموقف السياسي لخط الإمام، سواءً في المواقف المحلية، أو من الأحداث العالمية والإقليمية، ويجري التأصيل لفكرة أتباع القيادة الربانية في كثير من مخطوطات خط الإمام. في مجلة **بقية الله** يناقش أحد المقالات موضوع «الوعي السياسي» الذي ينقسم بحسب كاتب المقال إلى قسمين: **القسم الأول** هو الإدراك لمجريات الواقع السياسي وما يحصل من أحداث وتطورات، وهو المطلوب من أتباع خط الإمام،

أما **القسم الثاني** فهو فهم الموقف المناسب من هذه الأحداث والتطورات على ضوء الضوابط الشرعية ومصلحة الإسلام والمسلمين وهذا يحدده الولي الفقيه لأتباع خط الإمام بحسب كاتب المقال[٦٢]، وهكذا فإن المطلوب من الفرد المؤمن بولاية الفقيه أن يكون واعياً بالأحداث والتطورات من حوله، وأن يلتزم بفهم الولي الفقيه لهذه الأحداث وتفسيرها.

ولاية الفقيه التي يتبعها تيار خط الإمام موضحة في نص الدستور الإيراني وفي الممارسة العملية داخل الحياة السياسية الإيرانية. جاء في المادة الخامسة من الدستور الإيراني المعدل عام ١٩٨٩م إثر رحيل الإمام الخميني ما يأتي: «في زمن غيبة الإمام المهدي تكون ولاية الأمر وإمامة الأمة في جمهورية إيران الإسلامية بيد الفقيه العادل، المتقي، البصير بأمور العصر، الشجاع القادر على الإدارة والتدبير»، أما وظائف القائد وصلاحياته فقد حددتها المادة (١١٠)، ومن بينها: تعيين السياسات العامة لنظام جمهورية إيران الإسلامية، القيادة العامة للقوات المسلحة، إعلان الحرب والسلام، تنصيب وعزل وقبول استقالة كل من: فقهاء مجلس صيانة الدستور، مجلس تشخيص مصلحة النظام، أعلى مسؤول في السلطة القضائية، رئيس مؤسسة الإذاعة والتلفزيون، رئيس أركان القيادة المشتركة، القائد العام لقوات حرس الثورة الإسلامية، القيادات العليا للقوات المسلحة وقوى الأمن الداخلي، وإمضاء حكم تنصيب رئيس الجمهورية بعد انتخابه أو عزله[٦٣]. هذه باختصار الصلاحيات التي تمنحها الولاية منصبَ المرشد الأعلى للثورة الإيرانية، التي تتمحور حول النيابة العامة المطلقة للولي الفقيه عن الإمام الغائب، لكن الولي الفقيه نفسه يُنتخَب ويُساءَل ويُخلَع إذا ثبتت عدم أهليته عن طريق (مجلس

---

(٦٢) مجلة **بقية الله**، العدد ٦.

(٦٣) نجيب الخنيزي، «هل نظرية ولاية الفقيه مكون أساس في المذهب الشيعي؟،» **الوقت** (المنامة)، ٩/٧/٢٠٠٩.

الخبراء) المكون من ٨٦ عضواً يجري انتخابهم عن طريق اقتراع شعبي مباشر لدورة واحدة مدتها ثماني سنوات، ويترشح عضو عن كل محافظة بحسب الكثافة السكانية، ويجب أن تتوفر في المرشح لعضوية مجلس الخبراء الشروط الآتية: أن يكون مخلصاً وأميناً وحسن الخلق، وأن يكون ملمّاً بالفقه لمعرفة الشروط الواجب استيفاؤها لتولي منصب المرشد الأعلى، وأن يكون متمتعاً بمهارات اجتماعية وسياسية وعارفاً بالأوضاع العامة، وأن يكون معروفاً بولائه للجمهورية الإسلامية ونظامها[٦٤].

بجانب التثقيف بأهمية ولاية الفقيه ومركزيتها في وعي أتباع خط الإمام، يهتم التيار بالتربية الروحية والأخلاقية (تهذيب النفس) لأتباعه، وللخميني مجموعة محاضرات ألقاها في النجف حول محاربة الأهواء النفسية والسعي للوصول إلى الإخلاص بعنوان «الجهاد مع النفس»[٦٥]، كما يولي خط الإمام اهتماماً خاصّاً بمظاهر التدين لدى الشباب، كإطلاق اللحية المشذبة في سن مبكر، أو الملابس الخاصة التي يحرص المتدين على اقتنائها، وكان بعض شباب التيار يقومون ببعض الأنشطة الاحتسابية كمنع رفع صوت الأغاني في الشوارع العامة، أو مراقبة الأسواق الجوالة وبعض المجمعات التجارية الصغيرة لمنع الشباب من المعاكسة. هذه المجموعات الاحتسابية أو «هيئات الأمر بالمعروف» انتشرت في قرى القطيف التي يتمتع (خط الإمام) بنفوذ كبير فيها كقرية الربيعية والبحاري وباب الشمال وقرية الدبيبية، وكانت هذه المجموعات تأخذ المخالفين من أمام المجمعات التجارية أو الأماكن التي تتم فيها المخالفة (كانوا يقومون مثلاً بضبط شاب مع فتاة أو ضبط شاب يغازل الفتيات أمام مجمع تجاري) إلى أحد شقق قرية باب الشمال

---

(٦٤) «هيئة تعيين وعزل المرشد الأعلى: مجلس الخبراء،» الجزيرة نت (٣ تشرين الأول/ أكتوبر ٢٠٠٤)، <http://www.aljazeera.net/coverage/pages/5ca7e15e-9128-45e2-af57-79f72e8f6333>.

(٦٥) مجلة **بقية الله**، العدد ٦.

التي تشبه (مركز هيئة الأمر بالمعروف)، حيث تُقام الحدود الشرعية على من يثبت عليه انتهاك المحرمات ويعترف «بالجرم»[٦٦]، كذلك أُجبِر بعض المشايخ على خلع عمائمهم بعد أن صُوِّرت اعترافاتهم بكاميرا الفيديو بسبب تجاوزاتهم الأخلاقية[٦٧].

تشكل المواكب الحسينية الجسم الحركي لخط الإمام وتعبّر عن نشاطه الرئيس، وعادةً يكون روادها من الشباب، وهذه المواكب المنتشرة بين قرى القطيف تتقاسمها التيارات الدينية الحركية غالباً، ويكون لكل موكب إدارة مستقلة تحمل على عاتقها إحياء المناسبات، وتأمين الطعام وتوفير المال اللازم لإحياء المناسبة، واستقطاب المُنشدين. تدخل المواكب الحسينية في صلب الصراع بين التيارات الدينية، فلا تخلو هذه المواكب من مشاكل تطفو على السطح بين فينة وأخرى، فأثناء فترة اضطراب العلاقة بين التيارات الدينية المتنافسة كالتيار الشيرازي وخط الإمام على سبيل المثال تنعكس هذه الروح على المواكب الحسينية فتتم مقاطعة متبادلة بين الطرفين، وتنسحب بشكل كبير على رواد المواكب، وينكفئ كلٌّ على جماعته، ويتدخل بعض الوجوه البارزة في المواكب لحلّ الإشكالات، فمثلاً كان عبد الله الجراش (المعتقل منذ ١٩٩٦ بتهمة الانتماء إلى حزب الله الحجاز) كثيراً ما يتدخل لحل الخلافات داخل لجان المواكب، وهو شخصية جذابة يلتفّ حولها كثير من الشباب[٦٨].

أما حزب الله الحجاز فهو تنظيم عسكري منفصل عن تيار خط الإمام السياسي، وكعادة أي تنظيم عسكري فهو يتخذ السرية منهجاً، ويتشكل من عدة خلايا منفصلة في ما لا يتجاوز الأربعة أشخاص في كل خلية[٦٩]، مع ذلك يستفيد الحزب من خطاب تيار خط الإمام

---

(٦٦) حديث مع حسن المصطفى وزكي الصدير.

(٦٧) حديث مع زكي الصدير.

(٦٨) حديث مع زكي الصدير.

(٦٩) حديث مع زكي الصدير.

للتعبئة والتجنيد، ومن كوادره التي غالباً ما يعمل على استقطابها، وهو منذ تأسيسه يعتبر أن الولي الفقيه ممثَّلاً بالإمام الخميني «قائد شرعي لعموم المسلمين مفترض الطاعة في جميع شؤونهم وأمورهم»، وأن «كل إهانة توجه للجمهورية الإسلامية وكل خطر تتعرض إليه وكل حرب تشن عليها تَعَدٍّ على العالم الإسلامي بأسره»(٧٠). ليس من السهل إثبات صلة مباشرة بين الجناح السياسي والجناح العسكري، فكثير من قيادات خط الإمام اعتقِلُوا أكثر من مرة ثم أُطلِقَ سراحهم، وفي أحد المرات تمّ اعتقال أهم شيوخ التيار وأُتهِموا بأنهم على صلة بالتفجيرات التي نفّذها أو حاول تنفيذها حزب الله الحجاز في نهاية الثمانينيات، بما في ذلك محاولة لتفجير مطار الملك خالد الدولي بالرياض، لكن التحقيقات التي أجرتها أجهزة الأمن معهم لم تثبت في ما يبدو أي صلة بين الجناحين السياسي والعسكري(٧١).

مرّ حزب الله الحجاز بمرحلتين في تاريخه: مرحلة نهاية الثمانينيات، ومرحلة النصف الأول من التسعينيات. في **المرحلة الأولى** كان اعتماد الحزب على عناصر منشقة من حركة الطلائع الرساليين ـ كما أسلفنا ـ وهي عناصر مدربة جيدّاً على ما يبدو، وكانت مهمتها تنفيذ عمليات داخل السعودية انتقاماً لما حصل للحجاج الإيرانيين، أما **المرحلة الثانية** فقد كانت مختلفة من حيث عناصر الحزب، فقد كان الاعتماد على شباب صغار في الغالب، وكانت مدة التدريب قصيرة وبسيطة في كثير من الأحيان، ولم يكن هناك سوى تفجير الخُبر عام ١٩٩٦م الذي اتُّهِم به الحزب وتفكك بعده.

على رأس التنظيم الأمين العام للحزب أحمد إبراهيم المغسِّل، أو (أبو عمران) كما يلقبه أصحابه. المغسِّل قطيفي من منطقة باب الشمال وهو من مواليد شهر حزيران/ يونيو ١٩٦٧م، فرَّ من السعودية في سن

(٧٠) «حزب الله الحجاز: الذكرى السنوية الأولى لمجزرة مكة المكرمة،» موقع مركز الحرمين للإعلام الإسلامي (١ ذي الحجة ١٤٠٨هـ)، <http://www.alhramain.com>.

(٧١) حديث مع زكي الصدير.

مبكرة، والتحق بمعسكرات حركة الطلائع الرساليين في إيران، وكان قد درس في حوزة القائم في طهران قبل أن يتوارى عن الأنظار، وقاتل المغسِّل الإسرائيلين في جنوب لبنان بجانب مقاتلي حزب الله اللبناني[(٧٢)]، وأسس مع الإيرانين حزب الله الحجاز[(٧٣)]. المغسِّل بات مطلوباً من قبل أمريكا والسعودية بعد أن اتُّهم بالتخطيط والإشراف على تنفيذ عملية تفجير مجمع سكني في الخُبر عام ١٩٩٦م.

يوصف المغسِّل بأنه ذكي ومراوغ، فطن ومثقف، ويتمتع بحس استخباراتي عالٍ، متيقظ دائماً، وشكاك في كل من حوله، ولا يثق بأحد، وكعادة أي شخص يتهم بالوقوف وراء عمليات أمنية معقدة، صارت الأساطير تنسَج حوله، وبات من الصعب الفصل بين ما هو حقيقي وما هو مبالغ فيه، لكن من عرفه يقول إن الرجل كان على قدر عالٍ من الذكاء والقدرة على التخطيط لأعمال ناجحة[(٧٤)]. يوصف المغسِّل بأنه قارئ نهم، ولديه مكتبة كبيرة في حي السلم في الضاحية الجنوبية لبيروت. قبضت عليه قوات الجيش السوري في أثناء وجودها في لبنان بعد نهاية الحرب الأهلية عند أحد نقاط التفتيش في الجنوب لحيازته السلاح، ومكث في الحجز ما يقارب ١٢ يوماً قبل أن يُفرَج عنه بعد تدخل مسؤولين من حزب الله اللبناني[(٧٥)].

في المرحلة الأولى (نهاية الثمانينيات) قام حزب الله الحجاز بعدد من العمليات ونُسِبت إليه عمليات أخرى، ففي الخامس عشر من آب/ أغسطس ١٩٨٧ اندلع حريق كبير نتيجة انفجار في ورشة كهرباء تابعة لمعامل تكرير النفط في الجعيمة (قرب رأس تنورة)[(٧٦)]، قالت الحكومة إن الحريق ناتج من تماس كهربائي، لكن العملية نُسِبت إلى

---

(٧٢) حديث مع زكي الصدير.

(٧٣) Matthiesen, «Hizbullah al-Hijaz: A History of the Most Radical Saudi Shi'a Opposition Group».

(٧٤) حديث مع زكي الصدير.

(٧٥) حديث مع زكي الصدير.

(٧٦) حديث مع عضو سابق في تيار خط الإمام.

حزب الله الحجاز[٧٧]، وتم اكتشاف بعض العمليات قبل حدوثها، ومنها محاولة تفجير مصفاة النفط في مقر شركة أرامكو في رأس تنورة عام ١٩٨٨، فقد زرع أحد أعضاء الحزب عبوة في المصفاة، ولاحظ أحد موظفي أرامكو (وهو شيعي من مدينة صفوى) أن جسماً غريباً يلتصق بالمصفاة، فأبلغ عنه الأمن الذي استدعى خبراء المتفجرات لنزع فتيل القنبلة قبل انفجار المصفاة، لكن موظف أرامكو الذي بلَّغ عن القنبلة استُدعي للتحقيق وتم إيقافه لأشهر قبل أن يطلق سراحه، كما إن الشركة فصلته من عمله. في نهاية آذار/ مارس عام ١٩٨٨ حدث انفجار في المعمل رقم عشرة التابع لمنشأةٍ لتكرير النفط في رأس تنورة، وتُنسب العملية إلى حزب الله الحجاز[٧٨]، وبعدها بأيام في مطلع شهر نيسان/ أبريل انفجرت قنبلة بجانب أنبوبٍ لنقل غاز الميثانول المسال في مصنع صدف للبتروكيماويات في مدينة الجبيل، واندلع حريق كبير لكن التفجير لم يسفر عن أي إصابات بشرية[٧٩]، واتهمت الحكومة السعودية خلية من أربعة أشخاص من جزيرة تاروت بتنفيذ التفجير هم أزهر الحجاج، ومحمد القروص، وخالد العِلق، وعلي الخاتم، وكان أحدهم موظفاً في المصنع نفسه. قُبض على محمد القروص، وبقي الثلاثة مطاردين، لمدة ثلاثة أشهر، قبل أن يتعرف إليهم الملازم علي الربيع ويتبادل معهم إطلاق النار وسط القطيف. قُتل الملازم واختفى الثلاثة في عمارة في القطيف، بعدها تعرف عليهم أحد رجال الأمن الذين كانوا يتجولون في المنطقة وجرت عملية محاصرة للعمارة التي كانوا يختبئون فيها، ثم أُلقي القبض عليهم. أعدمت الحكومة السعودية في نهاية أيلول/ سبتمبر من العام نفسه، الأربعة المنتمين إلى خلية حزب الله الحجاز بتهم تفجير مصنع صدف والانتماء إلى تنظيم مسلح وزعزعة الأمن والارتباط

---

(٧٧) Matthiesen, «Hizbullah al-Hijaz: A History of the Most Radical Saudi Shi'a Opposition Group».

(٧٨) حديث مع عضو سابق في تيار خط الإمام.

(٧٩) حديث مع زكي الصدير.

بالخارج، وأعلن بعدها حزب الله الحجاز في بيان رسمي له إعدام أربعة من المجاهدين في الجزيرة العربية[٨٠]، وكردة فعل على اعتقال الأربعة ثم إعدامهم تم اغتيال السكرتير الثاني في السفارة السعودية في أنقرة عبد الغني بديوي في تشرين الأول/أكتوبر ١٩٨٨، كما جرت محاولة لاغتيال الدبلوماسي السعودي في أنقرة عبد الرحمن الشريوي في كانون الثاني/يناير عام ١٩٨٩، لكنه نجا بعد أن خسر ساقه نتيجة تفجير سيارته[٨١]، كذلك جرت محاولة لاغتيال دبلوماسي سعودي في كراتشي في كانون الأول/ديسمبر عام ١٩٨٨[٨٢].

هناك أيضاً عمليات أخرى اتُّهم حزب الله الحجاز بالمسؤولية عنها ومنها محاولة تفجير طائرات «الأواكس» الأمريكية في قاعدة الظهران الجوية في نهايات الحرب العراقية ـ الإيرانية، حيث انفجر صاعق في يد أحد أعضاء الخلية خلال الإعداد للعملية، وقامت الخلية المكوّنة من أبناء عائلة واحدة من الأحساء بمحاولة إسعافه ونقله إلى المستشفى، وفي المستشفى كُشف أمر المجموعة وقُبِض عليها، ثم أُطلِق سراحها بعد شهر ونصف إثر تدخل الملك فهد، وقابلت المجموعة أمير المنطقة الشرقية وتمت لملمة الموضوع، ويبدو أن الدولة أرادت أن تنهي المسألة منعاً لأي تدخلات خارجية في الملف، كما إن تجار الأحساء ووجهاءَها سعوا في الأمر عند الدولة متعهدين بالسعي الحثيث لعدم تكرار هذه الأفعال، وكانت الأحساء هادئة إلى حد كبير وبعيدة عن الإشكالات مما شجع الدولة على هذه الخطوة[٨٣].

في مرحلته الثانية في التسعينيات قام الحزب بتجنيد شباب ممن يؤمنون بخط الإمام وأفكاره الرئيسة، وكانت المواكب الحسينية التابعة

---

(٨٠) «حزب الله الحجاز: إعدام أربعة من المجاهدين في الجزيرة العربية،» موقع مركز الحرمين للإعلام الإسلامي، <http://www.alhramain.com>.

(٨١) حديث مع زكي الصدير.

(٨٢) حديث مع زكي الصدير.

(٨٣) حديث مع زكي الصدير وعضو سابق في تيار خط الإمام.

لخط الإمام تُعَدُّ بيئة خصبة للتجنيد لحزب الله الحجاز، وسعى الحزب إلى تنويع طرق التجنيد لاحقاً، فعمل على تجنيد طلاب الجامعات، وكان يُراقب بعض الطلاب ويُقيِّم مدى استعدادهم للانضمام إلى الحزب قبل الحديث معهم ومحاولة تجنيدهم، وتمكن الحزب من تجنيد عدد من الأفراد من طلاب جامعة الملك سعود في تلك الفترة، فلم يكن صعباً الدخول ضمن مجموعات الطلاب الشيعة في سكن طلاب الجامعة أو حتى داخل مبانيها وتجنيد بعضهم ضمن الحزب(٨٤)، وفي كل طرق التجنيد كان العمل السري عنوان الحزب وأفراده المجندين، ولم يكن أقارب كثير من الأفراد وأصدقاؤهم يعرفون بانتمائهم إلى الحزب.

في ذلك الحين أيضاً جند المغسِّل ورفاقه كثيراً من الشباب المتأثرين بخطاب (خط الإمام) في سوريا في أثناء ترددهم على حي السيدة زينب في دمشق، وغالباً ما يكون المستهدف منتمياً إلى خط الإمام ومستعدّاً للدفاع عنه أمام أي شيء، وكان خطاب التجنيد يتخذ طابع التعبئة الدفاعية ضد أي عدوان خارجي، حيث أُقنِع الشباب المستهدفون بالتجنيد بضرورة الدفاع عن الطائفة ضد المد الوهابي الذي قد يصل إلى قرى القطيف في أي لحظة من دون أن تتمكن حتى الحكومة من إيقافه، وأن واجب الشباب الدفاع عن أعراضهم وقراهم، وأنه يلزمهم الاستعداد للمعركة المؤجَّلة(٨٥)، كانت هذه الحجة مستخدمة في الحديث مع الشباب المجندين قبل ذهابهم إلى معسكرات التدريب: الدفاع عن الطائفة ضد هجوم وهابي محتمَل، كما كانت حجج أخرى تنطلي على بعضهم، مثل القول إن التدريب يهدف إلى الاستعداد لنصرة صاحب العصر والزمان (الإمام المهدي) عند خروجه(٨٦).

في النصف الأول من التسعينيات، سافر عدد من أعضاء حزب

(٨٤) حديث مع زكي الصدير.

(٨٥) حديث مع حسن المصطفى وزكي الصدير.

(٨٦) حديث مع حسن المصطفى.

الله الحجاز إلى لبنان بمساعدة المغسِّل للتدريب على السلاح هناك، كان المغسِّل المقيم في ضاحية بيروت الجنوبية يستقبل الأفراد بنفسه وبحفاوة بالغة، وكان يطلب من كل عضو بعد وصوله تعبئة استمارتين، واحدة تحوي المعلومات الشخصية الصحيحة للعضو يحتفظ هو بها لنفسه، والأخرى فيها معلومات غير صحيحة تذهب في ما بعد لإلى الحرس الثوري في إيران[٨٧]، ويبدو أن المغسِّل كان يقوم بهذا الأمر بسبب حرصه على أعضاء الحزب وعدم ثقته بالإيرانيين، إذ كان يخشى من أن يسلم الإيرانيون أسماء الأعضاء للحكومة السعودية في أي تسوية مقبلة بين الطرفين، لذلك كان يتعمد إرسال الاستمارات التي تحوي معلومات مضلِّلة إلى الإيرانيين ليكون عندهم عدد الأفراد الذين تدربوا على السلاح في لبنان من دون أن يملكوا معلوماتهم الشخصية، وهكذا كان المغسِّل يطلع الإيرانيين على نشاط الحزب من دون أن يعطيهم المعلومات الدقيقة عن أعضائه[٨٨].

بعد أن يبيت العضو ليلته في بيروت يذهب صباح اليوم التالي إلى جنوب لبنان، وكان التدريب يتم في أحد معسكرين: معسكر «لا إله إلا الله» ومعسكر «محمد رسول الله»، ولم يكن العضو يعرف في أي منطقة هو من جنوب لبنان بالضبط، وكل ما كان يعرفه أنه يتدرب في المعسكر ضمن خلية صغيرة يشرف على تدريبها مدرب لبناني[٨٩]، كان التدريب عسكريّاً صرفاً، وكان الأعضاء يتدربون على بعض الأمور بحسب الوقت الذي يمكثون فيه في المعسكر مثل: تقمص شخصية أخرى، الحفاظ على السرية، التمويه على رجال المباحث، كيفية التعرف إلى الأماكن المراقبة، التدريب على استخدام بعض الأسلحة والمتفجرات (آر. بي. جي.، تي. إن. تي.)[٩٠]. كثير من الأعضاء دخلوا في ما يشبه «السياحة العسكرية»، حيث لم تتجاوز مدة تدريبهم

---

(٨٧) حديث مع زكي الصدير.

(٨٨) حديث مع زكي الصدير.

(٨٩) حديث مع زكي الصدير.

(٩٠) حديث مع زكي الصدير.

ثلاثة أيام كانوا يأتون فيها سائحين إلى بيروت في الإجازات الدراسية، إذ لم يكن هناك وقت محدد والتزام كامل من الأعضاء بالتدريبات، وكان الأمر متروكاً لظروف كل عضو، لكن أعضاء آخرين تدربوا لعدة أسابيع، وهذا التفاوت وغياب الانضباط والصرامة يطرح التساؤلات حول جدية الحزب تنظيميّاً. يُروى أن للحزب جناحاً آخر أقل أهمية كانت مجموعة أخرى من القطيف تقوده، وكان المجندون من شبابه يتوجهون إلى إيران للتدريب هناك تحت إشراف الحرس الثوري[٩١].

يتضح من خلال تتبع نشأة خط الإمام وتكوين حزب الله الحجاز بأن أهداف الحزب ليس لها علاقة بالسياسة أو الدعوة التي مارسها خط الإمام، لكن الحزب استفاد من الأرضية الثورية والجهادية الخصبة التي صنعها خطاب الخط بين مناصريه، مع ذلك يظل فك شفرة الصندوق الأسود لحزب الله الحجاز بشكل كامل أمراً مستعصياً، فما زال الغموض يلف أجزاء كثيرة من تاريخ الحزب ونشاطاته داخل السعودية وصلاته الخارجية، ولأنه ملف أمني بامتياز؛ فإننا هنا نعرض فقط ما يمكن الحصول عليه من معلومات من بعض الباحثين وممن عايشوا التجربة.

---

(٩١) حديث مع زكي الصدير.



الفصل الخامس

المراجعة والمصالحة:
تفكك المعارضة الشيعية



أولاً: ولادة جديدة

منذ منتصف الثمانينيات بدأ بعض الأعضاء القياديين في منظمة الثورة الإسلامية بعمل نوع من المراجعة النقدية لمسار المنظمة والمعارضة الشيعية في الخارج، وبقيت هذه المراجعات في نطاق ضيق ولم تكن مطروحة للتداول العام بين أعضاء المنظمة، وكان نوع من التذمر قد بدأ يظهر على بعض الأعضاء في المنظمة بسبب تبعيتها الكاملة للمُدَرِّسي، وطرح أحد أعضائها اعتراضاً على كون السعوديين داخل حركة الطلائع هم «البقرة الحلوب» التي تغذي الحركة بالأموال وبالعناصر البشرية من دون أن يكون لها قرار حقيقي ولا نفوذ داخل مجلس قيادة الحركة، وبمعنى آخر كان هذا العضو يطرح فكرة مفادها أن السعوديين في الحركة يدفعون ثمناً ولا يقودون، ويبقون دائماً في المقعد الخلفي[١].

بقيت الاعتراضات والتساؤلات حول نهج حركة الطلائع في إطار ضيق، لكن المنظمة بدأت تشهد نزوعاً نحو التهدئة مع الدولة، ففي عام ١٩٨٧م، صدر عفو ملكي عام عن السجناء السياسيين، واستقبلت المنظمة قرار العفو بترحيب وعدَّته إنجازاً تجب المحافظة عليه، مما دعاها إلى توجيه خلاياها المنظمة في الداخل بالتزام التهدئة[٢]، كذلك لم تغيّر المنظمة من نهجها السلمي في معارضة الدولة بعد أحداث الحج في ١٩٨٧م، فقد رفضت طلب الحرس الثوري بتشكيل خلايا مسلحة، ولم تكن على وفاق مع نهج حزب الله الحجاز

(١) حديث مع فؤاد إبراهيم.

(٢) Fouad N. Ibrahim, *The Shi'is of Saudi Arabia* (London: Saqi Books, 2006), p. 143.

العُنفي، وبدا أن المنظمة تدخل عصراً جديداً مع نهاية الثمانينيات، أسهم في إعلان تحولها الكامل من النهج الثوري إلى النهج الإصلاحي في مطلع التسعينيات.

ثلاثة عوامل أساسية أسهمت في التحوّل السياسي للمنظمة، **أولها**: تفكك حركة الطلائع الرساليين بعد نهاية الحرب العراقية الإيرانية عام ١٩٨٨م، فقد وصلت الحركة إلى طريق مسدودة بعد أن كانت قد ألقت بثقلها كله تقريباً في موضوع تغيير النظام العراقي، وكان لفشلها بتوقف الحرب وبقاء النظام تأثير سلبي داخلها، ودبَّت الخلافات بين محمد تقي المُدَرِّسي وقاسم الأسدي - زعيم منظمة العمل الإسلامي - حول أمور مالية وتنظيمية، وكذلك اشتعل خلاف آخر بين رضا جواد (أبو أمير) وهو أحد قياديي منظمة العمل الإسلامي وبين هادي المُدَرِّسي حول القيادة وإدارة العمل[٣]، وانسحب عدد من قادة منظمة العمل الإسلامي فافرغت تماماً من مضمونها، إضافة إلى إنهاء وجود حركة الطلائع في إيران الذي تسبب بخسارتها لأهم مؤسساتها ومرافقها التي كانت تستخدمها في أنشطتها المختلفة، وبالتالي لم يعد هناك حاضن لنشاطات الحركة، خصوصاً أن سوريا كانت توفر مكاناً للعيش والدراسة الدينية لا أكثر.

هذا التهلهل في جسم حركة الطلائع الرساليين عزز نهج المراجعة داخل منظمة الثورة الإسلامية، وجاء انهيار جدار برلين ونهاية الحرب الباردة ليضيف عاملاً **ثانياً** يعزز نهج المراجعة ويؤكد البديل الإصلاحي، فحديث الرئيس السوفياتي ميخائيل غورباتشوف عن الإصلاح في ذلك الوقت صار موضة عالمية، وبدأت قيم الليبرالية السياسية تغزو العالم مع انهيار الكتلة الشرقية في أوروبا وتحولها باتجاه الديمقراطية الليبرالية، وهكذا تعززت قراءات ونقاشات مجموعة من أعضاء المنظمة حول قضايا الديمقراطية وحقوق الإنسان، وعلى الرغم

---

(٣) حديث مع فؤاد إبراهيم.

من دخول القيم الليبرالية إلى عقل المنظمة، ظلت الحالة المذهبية مسيطرة على تفكيرها، واستمر الحديث عن حقوق «الشيعة» في السعودية، حيث كانت المنظمة في ذلك الحين تصدر نشرة باسم «أهل البيت» عن «رابطة عموم الشيعة في السعودية»، وهي مؤسسة تتبع للمنظمة[٤]، كما إن ما ينقل عن الصفار في نقاشات المراجعة من تساؤله: هل نسعى إلى ثورة في السعودية أم إلى إصلاح أوضاع الشيعة؟[٥] يدلل على أن الانتقال كان من الثورة الهلامية إلى المطالبة الحقوقية المذهبية، مع الأخذ في الاعتبار أنه حتى في حالة الثورة الهلامية لم تكن الثورية مطروحة إلا من زاوية مذهبية، وتشهد بذلك أدبيات المنظمة وحركة الطلائع الرساليين وتركيبتها وتعريفها لذاتها بصفتها حركة بهوية مذهبية، لذلك يمكن القول إن المراجعات على الرغم من عمقها لم تكن قادرة على إخراج أعضاء المنظمة من الحالة المذهبية إلى حالة أوسع على الصعيد الوطني، وكان الحديث عن حقوق الإنسان يستبطن خطاباً سياسيّاً معنياً بحقوق «الإنسان الشيعي»، ما يعني أن عملية «تسييس المذهب» ظلت قائمة في أثناء المراجعات وبعدها.

كان الغزو العراقي للكويت عام ١٩٩٠ م العامل الثالث المُساعد في تحوّل نهج المنظمة وخطابها السياسي، فقد كانت المملكة تشعر بتهديد حقيقي بسبب الغزو، وكان القرار باستدعاء القوات الأمريكية سريعاً، وهو ما أثار حفيظة تيار الصحوة وساهم في دفع السلفيين الصحويين إلى تبنّي خطاب معارضة سياسية للدولة. في ذلك الوقت، كانت إذاعة بغداد تدعو الشيعة في المنطقة الشرقية إلى الخروج باسم الإسلام ضد الحكومة والوجود العسكري الأمريكي في السعودية[٦]، إضافة إلى ذلك قدمت الحكومة العراقية عرضاً لمنظمة الثورة الإسلامية بالتعاون ضدّ «العدو المشترك»، ووعدت حكومة العراق

---

(٤) سلمان العيد، «الحركة السياسية الشيعية في السعودية: من الثورة إلى الإصلاح،» شبكة الملتقى الإخبارية (٢٠٠٩)، <http://www.moltaqaa.com>.

(٥) حديث مع توفيق السيف.

(٦) Ibrahim, *The Shi'is of Saudi Arabia*, p. 183.

بتوفير مقرات لعمل المعارضة الشيعية في العراق ومنح أعضائها جوازات سفر عراقية مقابل وقوفهم إلى جانب نظام صدام في الأزمة، وجاء تصريح الصفار كرَدٍّ على عروض النظام العراقي ودعواته، مما أثار إعجاب المسؤولين السعوديين، فقد دعا في تصريحه لمراسل رويترز في دمشق الشيعة السعوديين للتعبئة والاستعداد للقتال دفاعاً عن حدود الوطن، وحذّر من استغلال الظرف لإشعال التوتر مع الحكومة، وهو ما دعا أمير المنطقة الشرقية، في لقاءٍ له مع الوجهاء التقليديين، إلى الإشارة إلى أن الصفار قدّر المرحلة الدقيقة التي تمر بها البلاد[٧]، وقد كان لهذا التصريح وقعه الإيجابي على علاقة المنظمة بالدولة على الرغم من استمرار المنظمة في المعارضة خارج البلاد.

دفعت العوامل المختلفة بالمنظمة إلى عقد اجتماع مطلَع العام ١٩٩١م أسفر عن تغيير اسمها إلى «الحركة الإصلاحية»، وتغيير نهجها من الثورية الأممية إلى الإصلاح السياسي، وتبنت الحركة قيم الليبرالية السياسية وحقوق الإنسان، وانفصلت بشكل واضح عن حركة الطلائع الرساليين التي لم تعد مرجعيتها السياسية تتحكم بقرار الحركة الإصلاحية السياسي، أي إن المُدَرِّسي لم يعد قائداً وموجهاً للحركة، وصار لها هيكلية تنظيمية واضحة عبر انتخاب أمين عام لها هو توفيق السيف ليخلف الصفار في المنصب، ويؤكد فؤاد إبراهيم أن الصفار لم يعد مرغوباً قائداً للحركة لأنه فردي في تصرفاته وقراراته، ولأنه استخدم الخط التنظيمي في دمشق لتصدير كتبه ومحاضراته إلى البلد كما لو أنهم يعملون في مكتبه الشخصي، ونفّر عدداً من الأعضاء في السيدة زينب في دمشق من العمل التنظيمي، ويرى هؤلاء الأعضاء أن الصفار وتوفيق السيف كانا يريان نفسيهما فوق الجميع[٨]، لكن توفيق السيف ينفي هذا الحديث، مؤكداً أنه كان سيحظى بالأغلبية بشكل مريح في انتخابات الأمانة العامة

---

(٧) المصدر نفسه.

(٨) حديث مع فؤاد إبراهيم.

للحركة؛ لأنه معروف في أوساط أعضائها وتربطه بهم علاقات طيبة، وأنه طلب من الصفار عدم الترشح، وكان من الطبيعي أن يرشح نفسه بديلاً للصفار لأنه إن لم يفعل فسيحل في القيادة شخص ضعيف وسيقود هو والصفار بنفسيهما من خلف الستار، ولم يكن الأمر مع الصفار كما يصوره هؤلاء بحسب السيف، فهو شيخ له حضوره، ومنذ أن كان في إيران كان عمله يحمل بعدين: الشخصي والحركي، وفي كليهما كان يبذل جهوده، ولذلك من الطبيعي أن يعمل على إدخال مؤلفاته للبلاد، وهو برمزيته أعطى للحركة زخماً كانت تحتاجه في أوساط الشيعة السعوديين[٩].

انتخِب توفيق السيف أميناً عامّاً، وعمل الحركة صار أكثر فاعلية بعد تحررها من تقييد الطلائع الرساليين وقيادتها، وهكذا بات المجال مفتوحاً من خلال قيم الحركة الجديدة لتفعيل موقعي لندن وواشنطن حيث يمكن استثمارهما في العمل الحقوقي والإعلامي، وظلت دمشق موقعاً للدراسة الدينية في حي السيدة زينب وللأمور التنظيمية.

ولدت الحركة ولادة جديدة بعد تحولها الفكري والسياسي والتنظيمي، وانتقلت إلى المرحلة الثالثة ضمن تحولاتها وهي المرحلة الإصلاحية (بعد مرحلة التجديد الديني ومرحلة الثورية الأممية) التي ستشهد أنواعاً من الانقلابات على أفكارها وخطابها في الثمانينيات، وبات من الممكن لها أن تتفرغ لقضيتها من دون أن تنشغل بقضايا الآخرين، بما يعني أن عملاً نوعيّاً سيُنجز في مطلع التسعينيات له فاعلية أكبر بكثير من عمل الثمانينيات الضبابي والمشوش.

ثانياً: نشاط لندن وواشنطن

تأسس مكتب لندن عام ١٩٨٣م، وكان محاولة لتوسيع نشاطات منظمة الثورة الإسلامية الإعلامية منها والسياسية، لكنه لم يشهد نشاطاً

---

(٩) حديث مع توفيق السيف.

حقيقياً إلا مع بداية التسعينيات. ومن خلال مكتب لندن بدأت المعارضة إصدار مجلة **الجزيرة العربية**، وكان حمزة الحسن رئيس تحريرها، وفؤاد إبراهيم مدير التحرير، وكانت المجلة النشاط الأبرز لمكتب لندن وللحركة الإصلاحية بشكل عام. قامت المجلة خلال مدة صدورها بطرح عدة مواضيع تتعلق بالشأن السياسي الخليجي، كما إنها كانت مَعنية بالإصلاح السياسي في السعودية بشكل خاص، وركزت عناوين المجلة على أربعة محاور رئيسة: الإصلاح السياسي، الدعاية ضد النظام، حقوق الإنسان، مهاجمة رموز الحكم في السعودية.

في قضايا المعارضة السعودية ومواقفها تجلى الفارق الواسع بين مجلة **الثورة الإسلامية** التي كانت تتبع لمنظمة الثورة الإسلامية بطابعها ولغتها الإسلامية الصرفة ومجلة **الجزيرة العربية** الليبرالية الطابع، وذلك بعد التموضع الجديد للمعارضة والانتقال من الحالة الثورية إلى الحالة الإصلاحية وما تبعه من إرهاصات. طرح الكاتب توفيق الشيخ (الاسم الحركي في المجلة لتوفيق السيف) سؤالاً في أحد مقالاته: متى يتحقق الإصلاح السياسي في السعودية؟، ثم أردفه بالإجابة: «لا يمكن أن يتحقق الإصلاح السياسي اعتماداً على وعود العائلة المالكة التي تطلقها في أزماتها، فإذا ما انتهت الأزمة لَحَس الأمراء وعودهم، لا بد لمن يطالب بالإصلاح السياسي أن يضع في اعتباره أن حكومة الأمراء لن تتنازل عن مواقعها إلا إذا وجدت نفسها مضطرة لذلك»(١٠).

مع ذلك يمكن من خلال جولةٍ على عناوين مجلة **الجزيرة العربية** ملاحظة نزوعها نحو لغة أقل حدة مما كانت عليه سابقتها ـ مجلة الثورة الإسلامية ـ ، فقد كانت الدعوة إلى الحوار مستمرة مع النظام، وكانت المجلة حريصة على متابعة الإصلاحات التي قامت بها الحكومة السعودية ورصدها بعد حرب الخليج، وخصوصاً إصدار القرارات المتعلقة بالنظام الأساس للحكم ونظام المناطق ومجلس الشورى، وهي

(١٠) مجلة **الجزيرة العربية**، العدد ١٤ (آذار/ مارس ١٩٩٢).

مواضيع حظيت باهتمام بالغ من قبل كُتّاب مجلة **الجزيرة العربية** الذين أشبعوا هذه العناوين تحليلاً ونقداً، فتَحْتَ عنوان (ماذا يمثل مجلس الشورى السعودي ومن يمثّل؟) كتب السيف بأن هذا المجلس لا يعدو كونه هيئة استشارية للملك وليست له أي صلاحيات تشريعية، وهو يمثل خطوة أقل بكثير من توقعات الناس وطموحاتهم، لكن هذا لم يمنع من وجود إشارات ترحيب بالقرارات، وفي هذا السياق برز عنوان في غلاف المجلة «المعارضة ترحب بحذر بالإصلاحات»، أشير فيه إلى أن النظام الأساس هو أول اعتراف من قبل العائلة المالكة بالحاجة إلى جعل الحكم في البلاد قانونيّاً، وأن إنشاء النظام يشكل مكسباً للبلاد، وأن على النخبة واجب ممارسة مزيد من الضغوط على الحكومة[١١].

وفي الترويج لفكرة الحوار مع النظام كُتبت افتتاحية «حتى لا تقع البلاد في مستنقع العنف»، وفيها دعوة إلى الحوار والمصالحة الوطنية، وقد برز هذا العنوان على صدر مجلة **الجزيرة العربية** لكن من دون اسم الكاتب، ويتضح من خلال هذه الافتتاحية وغيرها من مقالات مشابهة أن الحركة الإصلاحية كانت تحرص على الظهور أمام الرأي الرسمي المتابع للمجلة بمظهر الحريص على إنقاذ البلاد من الذهاب إلى المجهول عبر تأكيد ضرورة الإصلاح السياسي والحوار مع المعارضة السياسية «كونه المخرج شبه الوحيد لصيانة البلاد من الانحدار نحو هاوية العنف». أيضاً في لقاء خاص أعدته المجلة مع حسن الصفار وقدمته تحت عنوان «لسنا محترفي معارضة.. ولم نرفض أيّ مبادرة للحوار مع النظام»، يُلاحظ حديث الصفار عن استعداد المعارضة للحوار مع السلطة، وعرضه لرؤيته حول قضايا الديمقراطية والإصلاح السياسي في البلاد[١٢]. من خلال هذه العناوين وغيرها كثير ـ نلاحظ التحولات الكبيرة التي طرأت على خطاب المعارضة مع بداية التسعينيات وتسويقها للحوار مع النظام وتقديمها

(١١) مجلة **الجزيرة العربية**، العدد ١٣ (شباط/ فبراير ١٩٩٢).

(١٢) مجلة **الجزيرة العربية**، العدد ١٧ (حزيران/ يونيو ١٩٩٢).

لذاتها حركةً إصلاحيةً معتدلةً: «لا بد للعائلة الحاكمة من فتح حوار مع القوى السياسية والاجتماعية ممن تصنف في خانة الاعتدال»[13]، على النقيض من خطاب مجلة **الثورة الإسلامية** التي كانت تصف النظام بغير الشرعي وتتحدث بلغة ثورية أممية.

اللافت في مجلة **الجزيرة العربية** هو التغطية الكثيفة لنشاطات تيار الصحوة الإسلامية في السعودية في أثناء مواجهته للحكومة السعودية وتصعيده لخطابه تجاهها، من خلال فتح المجال للترويج لخطاب المعارضة السلفية، ونشر نص «مذكرة النصيحة»، وهي مذكرة تعكس وجهة نظر التيار السلفي الصحوي في التسعينيات لشكل النظام السياسي المرجوّ في السعودية، وقد وقّع على المذكرة أكثر من ٤٠٠ شخص من أكاديميين ودعاة من ضمنهم الشيخ سلمان العودة، والشيخ سفر الحوالي. عملت المجلة صوتاً لهذه الجماعة السلفية مما اعتُبِر تقدماً في سلوك وأدبيات حركةٍ إصلاحية مذهبية المنشأ، فلا تكاد تتصفح عدداً من أعداد مجلة **الجزيرة** في تلك الحقبة إلا وفيها عنوان أو أكثر لدعم الحراك السلفي، حيث عملت مجلة **الجزيرة** على نشر تداعيات المذكرة وردة فعل الحكومة وذلك من خلال نشر نص المذكرة وأسماء الموقعين عليها، وتبنّي رؤيتها العامة وأفكارها. في ١٩٩٢م كتب توفيق السيف مقالاً بعنوان «مذكرة النصيحة تعبير عن رأي عامة الشعب» وقال ما نصه: «تمثل هذه المطالب بصورة صادقة رأي الأغلبية الساحقة من مواطني البلاد، وهي قد أُعِدت على يد نخبة من مثقفيها وقادة الرأي فيها من المتصدّرين للشأن العام، وهي تمثل بحق أشمل بيان شعبي عن الصورة المطلوبة للنظام السياسي الصحيح». ونتيجةً لهذه التغطية الكثيفة لخطاب التيار السلفي في مجلة شيعية وردت رسائل كثيرة لإدارة المجلة تطالبها بالتوقف عن دعم السلفيين التكفيريين الذين يصدرون فتاوى التكفير بحق الشيعة، وخصوصاً الشيخ عبد الله بن جبرين أحد مشايخ الصحوة الذين وقعوا على

---

(١٣) مجلة **الجزيرة العربية**، العدد ٣١ (آب/ أغسطس ١٩٩٣).

بياناتها، ما استدعى رد إدارة المجلة بمقولة لفولتير «قد أختلف معك في الرأي لكنني مستعد أن أدفع عمري ثمناً لحرية رأيك».

أما الولايات المتحدة فيعود نشاط الشيرازيين فيها إلى نهاية السبعينيات عبر الطلاب الذين عملوا على تكوين اتحاد ينشط في عدة مجالات، لكن كما هو الحال مع لندن، لم يبدأ نشاط سياسي وحقوقي فاعل ومؤثر إلا مع الانتقال إلى المرحلة الإصلاحية، ومع بداية التسعينيات استأجر عدد من أعضاء الحركة مكتباً في مبنى «ناشيونال برس» الشهير في واشنطن، واتخذوه مقرّاً «للجنة الدولية لحقوق الإنسان في الخليج والجزيرة العربية»، وسُجِّلت اللجنة باعتبارها منظمة غير ربحية في واشنطن برئاسة جعفر الشايب.

نشطت اللجنة في النشر والعمل الحقوقي، فأصدرت مجلة شهرية باللغة الإنكليزية اسمها **آرابيا مونيتور** (*Arabia Monitor*)، تتحدث عن أوضاع حقوق الإنسان والأوضاع السياسية بشكل عام في السعودية ودول الخليج، وكانت تُرسل بالبريد إلى مجموعة من الأكاديميين ومراكز الدراسات والصحفيين والسياسيين والخبراء في شؤون المنطقة[١٤]. أقامت اللجنة أيضاً فعاليات عديدة لمناصرة المعتقلين السياسيين من مختلف الانتماءات الفكرية والمذهبية، وقامت بتنظيم مؤتمر في مبنى «ناشيونال برس» حول أوضاع حقوق الإنسان والإصلاح السياسي في المملكة حضره عدد من الناشطين والأكاديميين والمهتمين، وعدد من وسائل الإعلام المهمة التي استصرحت أعضاء اللجنة حول موضوع المؤتمر[١٥]. بنت اللجنة علاقات قوية مع المنظمات الحقوقية في الولايات المتحدة، ومع أعضاء لجنة حقوق الإنسان في الكونغرس الأمريكي.

في لندن وواشنطن تَرَكَّزَ العمل على جانبين رئيسين: الإعلام،

---

(١٤) Ibrahim, *The Shi'is of Saudi Arabia*, p. 151.

(١٥) المصدر نفسه.

والعلاقات العامة، وفي الجانبين كان عمل الحركة فاعلاً بشكل غير مسبوق، وأفادت العلاقات التي أقامتها الحركة مع جهات مختلفة في إيصال صوتها وقضاياها إلى العالم، سواء تلك المتعلقة بأوضاع حقوق الإنسان وقضايا الإصلاح السياسي في المملكة، أو المتعلقة بالتمييز ضد الطائفة الشيعية. استمر العمل على هذا المنوال في لندن وواشنطن، واستمرت دمشق حاضنةً للنشاط الديني حيث كان حسن الصفار يقيم هناك مع مجموعة من الأعضاء في الحركة، إلى أن بدأت المساعي الجدية للمصالحة بين الحكومة والحركة في صيف العام ١٩٩٣م.

ثالثاً: المصالحة

بدأت الوساطات بين الحكومة السعودية والمعارضة الشيرازية منذ منتصف الثمانينيات، وكانت أول محاولة عن طريق الأستاذ أحمد الكحيمي السفير السعودي في سوريا، وكان اللقاء بين الكحيمي وقياديي المعارضة الشيرازية بترتيب من هاني الحسن مستشار رئيس منظمة التحرير الفلسطينية ياسر عرفات(١٦)، كذلك جاء وفد من الوجهاء التقليديين في منطقة القطيف في آب/ أغسطس عام ١٩٨٦م للقاء المعارضة الشيرازية ممثلة بتوفيق السيف في دمشق، وكان الوفد يتكون من الوجهاء: عبد الحميد المطّوع، وسلمان الناصر، وعبد الكريم الحمود، وطرح الوفد عرضاً من أمير المنطقة الشرقية يتضمن عفواً عامّاً عن جميع أعضاء منظمة الثورة الإسلامية في مقابل إيقاف جميع نشاطات المعارضة في الخارج، ولم يوافق ممثل المنظمة على العرض؛ لأنه تجاهل المطالب الدينية والاقتصادية للشيعة(١٧). حصل لقاء آخر مع السيد محمد سعود باذيب الذي كان مبعوثاً من الأمير تركي الفيصل رئيس جهاز الاستخبارات العامة(١٨)، كذلك حصل لقاء في أيلول/ سبتمبر عام ١٩٩٠م في السفارة السعودية في

(١٦) حديث مع توفيق السيف.

(١٧) Ibrahim, Ibid., p. 180.

(١٨) حديث مع توفيق السيف.

واشنطن بين الأمير بندر بن سلطان سفير السعودية هناك وأعضاءٍ قياديين من المعارضة الشيرازية هم جعفر الشايب، وعيسى المزعل، وعلي الشويخات[١٩]، وأيضاً حصل لقاء بين قياديي الحركة الإصلاحية في لندن مطلع التسعينيات مع الشيخ عبد العزيز التويجري مستشار ولي العهد الأمير عبد الله[٢٠].

كل هذه اللقاءات تقريباً كانت تدور في إطار النقاش العام، إذا استثنينا لقاء الوجهاء الذي حمل عرضاً محدداً، لكن الطابع العام أن هذه اللقاءات كانت عبارة عن جس نبض أكثر منها مبادرات جدية، بما فيها لقاء الوجهاء، كذلك كانت بعض هذه اللقاءات تأتي بمبادرات شخصية لا تعبر بالضرورة عن توجه حكومي بشأن التفاوض المباشر والجاد مع المعارضة الشيرازية، ولم يبدأ الحديث الجاد حول المصالحة وعودة المعارضة إلى المملكة إلا بعد أن بدأ رئيس تحرير صحيفة **الشرق الأوسط** اللندنية عثمان العمير في التفاوض مع حمزة الحسن ممثل الحركة الإصلاحية صيف العام ١٩٩٣م.

يمكن القول إن ثلاثة أسباب رئيسة دفعت الدولة إلى اتخاذ هذا الإجراء والتفاوض مع المعارضة لإغلاق الملف بشكل كامل، **أولها** أن هذه المعارضة أصبحت مؤثرة فعلاً بين عامي ١٩٩١ و١٩٩٣ وباتت تحقق تقدماً على الصعيد الإعلامي وفي علاقاتها مع المؤسسات الحقوقية الغربية، وصارت الصحف العالمية المهمة والمعروفة تعطي مساحات للحديث الذي يردده أعضاء الحركة الإصلاحية حول أوضاع حقوق الإنسان في السعودية، كذلك كان تأثير مجلة **الجزيرة العربية** كبيراً في لندن، ويؤكد المسؤولون عنها أن مبيعاتها هناك كانت أكبر من مبيعات مجلة **المجلة** التي تصدرها الشركة السعودية للأبحاث والنشر ويملكها أبناء الأمير سلمان أمير منطقة الرياض[٢١]، وبالتالي

---

(١٩) Ibrahim, Ibid., p. 180.

(٢٠) حديث مع توفيق السيف.

(٢١) حديث مع فؤاد إبراهيم.

كان العمل الحقوقي والإعلامي في لندن وواشنطن خلال سنتين أكثر تأثيراً من كل العمل الذي تم في عقد الثمانينيات، وهو ما دفع الدولة للحوار مع الحركة ومحاولة فهم مطالبها.

السبب **الثاني** هو تحول الحركة الإصلاحية وتحديداً مجلة **الجزيرة العربية** إلى صوت للمعارضة السلفية المتنامية داخل البلاد، خاصة أن مجلة **الجزيرة العربية** كما أسلفنا كانت تنشر أخبار الصحويين السلفيين وبياناتهم، وأصبحت تنقل صوت السلفيين لوسائل الإعلام الغربية ومنظمات حقوق الإنسان. كانت أول محاولة للتواصل بين الحركة الإصلاحية والسلفيين الصحويين المعارضين بوساطة الشيخ راشد الغنوشي والشيخ حسن الترابي، لكن المحاولة لم تنجح في إيجاد تواصل بينهما[٢٢]. لاحقاً قام السيد عزام التميمي بإجراء وساطة بين محرري مجلة **الجزيرة العربية** والشيخ عبد الله المسعري ـ والد الدكتور محمد المسعري ـ وحصل تواصل هو الأول من نوعه بين الطرفين، وكان مقدمة لتواصل استمر لفترة بين المسعري الأب والابن وبين الحركة الإصلاحية عبر الفاكس، وصارت مجلة **الجزيرة العربية** على علاقة مباشرة بلجنة الدفاع عن الحقوق الشرعية على الرغم من تحفظها على الشيخ عبد الله بن جبرين الذي كان يحمل موقفاً سلبيّاً من الشيعة[٢٣]، ويبدو أن الدولة خشيت أن يتطور التنسيق بين الطرفين فأرادت أن تقطع الخط بالتواصل مباشرة مع الحركة الإصلاحية، على الرغم من أن الطرفين لم يكونا على استعداد لرفع مستوى التنسيق بينهما، فالموقف المتوتر عند السلفيين من الشيعة لم يكن يسمح بعلاقة أكبر من العلاقة الإعلامية، كما إن الحركة الإصلاحية على الرغم من انفتاحها على السلفيين لم تكن تفكر بأبعد من مطالبها المذهبية الضيقة، وهو ما اتضح في أثناء المفاوضات مع عثمان العمير وبعد المصالحة.

السبب **الثالث** في سعي الدولة للتواصل مع الحركة الإصلاحية

---

(٢٢) حديث مع فؤاد إبراهيم.

(٢٣) حديث مع فؤاد إبراهيم.

يتعلق بالاقتصاد، فبعد حرب الخليج عانت السعودية مشاكل اقتصادية عديدة، وكانت الخشية أن تؤدي المشاكل الاقتصادية إلى مزيد من الاضطرابات السياسية، ولذلك كان التفكير باتجاه حل الأزمة مع شيعة القطيف كي لا يتطور الأمر إلى اضطرابات شيعية وأخرى سلفية داخل المملكة. تبدو الأسباب الثلاثة مرتبطة ببعضها بشكل كبير، وتظل محاولة الفصل بين المسارين الشيعي والسلفي والخشية من أعباءٍ مضاعفة لتداخل المسارين المسألة الأهم في دفع الدولة إلى الحوار مع الحركة الإصلاحية بجدية هذه المرة، والجدية هنا تأتي من كون عثمان العمير مبعوثاً من الملك فهد، وكان دخول الملك في هذه المسألة يعني أن الموضوع انتقل من مراحل جس النبض وفحص النوايا إلى مرحلة جدية بالفعل، وأن هناك مسعىً حقيقيّاً للوصول إلى اتفاق مع الحركة الإصلاحية يغلق ملفها بشكل كامل. في الوقت ذاته كانت الحركة تعاني على الرغم من نشاطها المؤثر، فقد انخفض الحماس الثوري في المجتمع كثيراً، وبدأ التململ يسيطر على جسم الحركة؛ إذ طالت بهم سنوات الغربة وأنتجت عدداً من المشاكل المادية والاجتماعية، وحدثت عدة انسحابات من الحركة على إثر ذلك[٢٤]، فكان للحركة أيضاً ظروف تدفعها لقَبول التفاوض والحوار بغرض الوصول لاتفاق شامل.

كان لحمزة الحسن علاقة شخصية بعثمان العمير بسبب وجود الاثنين في لندن، وكانا يلتقيان بين فترة وأخرى، لكن اللقاء بينهما في شهر حزيران/ يونيو (أو تموز/ يوليو) عام ١٩٩٣م لم يكن لقاءً عاديّاً، حيث أبلغ العمير حمزة الحسن أنه مفوض من الملك بإجراء مفاوضات مع الحركة الإصلاحية للوصول إلى اتفاق ينهي الأزمة معها، وكان أول طلب يقدمه العمير إلى الحسن والحركة إيقاف مجلة **الجزيرة العربية**، ما يدلل على شدة تأثيرها[٢٥]، وبطبيعة الحال طلب

(٢٤) العيد، «الحركة السياسية الشيعية في السعودية: من الثورة إلى الإصلاح».

(٢٥) حديث مع فؤاد إبراهيم.

العمير إيقاف نشاطات المعارضة وعرض عودة آمنة لكل أعضاء الحركة عبر عفو عام من الملك، وتوالت اللقاءات وأُطلِع الصفار على الموضوع فصار ينسق يوميّاً مع حمزة الحسن بخصوص المطالب(٢٦)، وجاء العفو العام الذي أصدره الملك فهد في أثناء جلسات التفاوض في الثامن والعشرين من تموز/يوليو ١٩٩٣م(٢٧)، والذي أسفر عن إطلاق سراح أكثر من أربعين معتقلاً سياسيّاً من الشيعة، ثم برقية الملك لسفارات المملكة في العالم في العاشر من آب/أغسطس من العام نفسه(٢٨)؛ التي تعلمهم بأن التوجيهات الملكية قضت بالعفو عن كل من عمل في المعارضة من الطائفة الشيعية والسماح لهم بالعودة إلى المملكة، ليعطي إشارات واضحة وصريحة إلى جدية الحوار، ما جعل الحوار يصل إلى نتائج في وقت سريع.

لم يكن النقاش بين أعضاء الحركة حول القبول بمبدأ الحوار من عدمه، فالكل كان مع الحوار تقريباً، لكن الجدل كان حول طبيعة المطالب التي يجب أن تكون محل نقاش خلال التفاوض، وطريقة التفكير في العودة إلى البلاد، حيث يرى فؤاد إبراهيم أن توفيق السيف كان متحمساً للعودة إلى البلاد بأي ثمن، وأنه لم يكن مهتمّاً أصلاً بتفاصيل المفاوضات والمطالب بقدر اهتمامه بترتيب أمور العودة، وأن بعض الأعضاء عارضوا توجهه هذا وأصروا ألا تكون العودة من دون تحقيق المطالب، خصوصاً أن عدم تحقيق المطالب يعني ضياع سمعة الحركة ومصداقيتها ونضالها الطويل، ويؤكد أن توفيق السيف كان ينظر إلى العودة هدفاً بحد ذاته، على أساس أن العودة إلى البلاد ستمنح الحركة الفرصة للتواصل المباشر مع جمهورها والعمل من الداخل لتحصيل مطالبها، وأن هذه الفكرة كانت بتأثير من راشد الغنوشي الذي كان يستقبل السيف مع مجموعة من المثقفين والسياسيين في جلسة

---

(٢٦) المصدر نفسه.

(٢٧) Ibrahim, *The Shi'is of Saudi Arabia*, p. 193.

(٢٨) المصدر نفسه.

أسبوعية في منزله في لندن منذ عام ١٩٩١م[٢٩]. لا ينكر السيف أنه كان يرى العودة مهمة ومفيدة، وأنه كان يطرح أسئلة من نوع: هل من المفيد أن نبقى مزعجين للسلطة أم مؤثرين في الحياة السياسية؟، هل يفيدنا أن نبقى منفصلين عن الجمهور أم على تواصل مباشر معه؟، وقد خلص في إجابة هذه الأسئلة إلى كون خيار العودة أكثر نفعاً للحركة وقضيتها[٣٠]، لكن السيف ينفي عدم اهتمامه بمآلات المفاوضات واستعداده للعودة بأي ثمن، ويؤكد أن قرار القبول بالمصالحة كان صعباً، وأنه استشار عدداً من أصدقاء الحركة القريبين والبعيدين حول القرار في أثناء الحوارات، وأن الغنوشي مثلاً كان يرى أن ٥٠ بالمئة من العمل داخل البلد أفضل من المنفى، وكان يقول: إنه يفضل الإقامة الجبرية في بلاده على الوجود في المنفى[٣١]، ويقول السيف إن آخرين كانوا أكثر حماسة منه للتفاوض والمصالحة.

بغض النظر عن هذا الجدال حول المواقف من المصالحة، كانت خلاصة النقاشات داخل الحركة أن تتمحور المطالب المقدمة إلى الدولة حول محورين رئيسين: **المطالب الدينية والمطالب المعيشية.** فيما يخص **المطالب الدينية** كان الحديث حول الاعتراف بالمذهب الشيعي مذهباً إسلامياً بشكل رسمي، ومنع أي إساءة للشيعة بسبب انتمائهم المذهبي، ومنحهم حرية بناء المساجد والحسينيات وتعليم أبنائهم تعاليم مذهبهم وممارسة طقوسهم الدينية من دون قيود، وتفعيل المحاكم الجعفرية بشكل كامل ومن دون تدخلات من الدولة، وكذلك إدخال كتبهم إلى البلاد. أما **المطالب المعيشية** فكانت تتعلق بإيقاف التمييز ضد الشيعة في الجامعات والمؤسسات الحكومية، ورفع الحظر عن دخولهم إلى القطاع الأمني والعسكري، وإعادة توظيفهم في شركة أرامكو ـ حيث أوقفت أرامكو توظيف الشيعة بعد أحداث عام

(٢٩) حديث مع فؤاد إبراهيم.

(٣٠) حديث مع توفيق السيف.

(٣١) حديث مع توفيق السيف.

١٩٨٧م والتفجيرات التي قام بها حزب الله الحجاز ـ ومساواة الشيعة بغيرهم في فرص الترقية والوصول إلى مناصب عليا في الدولة، والعمل على إيجاد مشاريع تنموية في مناطقهم[٣٢].

أُضِيفَ إلى هذه المطالب أمور تتعلق بإطلاق سراح المعتقلين الشيعة وإعادة الجوازات إلى الممنوعين من السفر والمعارضين في الخارج، وهكذا غابت بشكل واضح المطالب السياسية عن المفاوضات[٣٣]، وكانت هذه اللحظة كاشفة لطبيعة الحركة وتركيبتها الفكرية ورؤيتها السياسية، فكل الحديث عن تبني قيم الليبرالية السياسية وحقوق «الإنسان» تبخر في لحظة التفاوض، لتصبح المطالب مقتصرة على «الإنسان الشيعي» في قضاياه الدينية والمعيشية فقط، ويستوي في هذا «صقور» الحركة (حمزة الحسن وفؤاد إبراهيم) و«حمائمها» (حسن الصفار وتوفيق السيف)، إذ إنهم جميعاً رسخوا الحقيقة الثابتة منذ تأسيس هذه الحركة ومروراً بتحولاتها، التي تقول إنها حركة مذهبية تعمل على «تسييس المذهب» ولا تستطيع الخروج من ثوبها المذهبي الضيق، وعندما حاولت عبر مجلة **الجزيرة العربية** أن تقدم نفسها بصفتها حركة إصلاحية على المستوى السياسي تهتم بالحديث عن حقوق الإنسان عموماً، فشلت في أول اختبار حقيقي لها حين بدأت المفاوضات مع السلطة، وانتهى كل خطابها الإعلامي والحقوقي العام ليحل محله مجموعة من المطالب الشيعية البحتة، وبدا وكأن المجلة وخطابها مجرد ورقة ضغط استُخدمت في مقايضةٍ بمجموعة من المطالب المذهبية، فلم يكن خيار الحديث حول القضايا السياسية التي تهم الشيعة وغيرهم في البلاد مطروحة، ولم تلحظ الحركة اللحظة التاريخية التي جعلت مجموعات من السلفيين يطالبون بإصلاحات سياسية، وغابت عن المساهمة في دعم هذا المسعى ـ الذي كان يمكن أن يتم حتى من دون تحالف مباشر مع

---

(٣٢) Ibrahim, *The Shi'is of Saudi Arabia*, p. 187.

(٣٣) المصدر نفسه.

السلفيين ـ حين قبلت مباشرة بتحقيق مطالبات دينية ومعيشية للطائفة، وهكذا يتبين أنه على الرغم من الخلاف بين الصقور والحمائم على الرواية التاريخية لأحداث المصالحة إلا أنّ الطرفين يتفقان في الاستراتيجية المتمحورة حول انتزاع حقوق الطائفة الشيعية بعيداً عن الدخول في المطالب السياسية الوطنية العامة، وما تختلف عليه روايتا الطرفين هو في طبيعة التكتيك المتبع من كليهما للوصول إلى الهدف الرئيس وليس في طبيعة الرؤية والهدف، وما حصل لاحقاً من صدام بينهما في عدة محطات كان إجمالاً تجليّاً للخلاف في الوسائل لا في الأهداف العامة.

بعد الاتفاق على الخطوط العريضة للمصالحة بين حمزة الحسن وعثمان العمير توجه وفد من الحركة الإصلاحية للقاء الملك فهد في جدة في أيلول/سبتمبر عام ١٩٩٣ م، وكان الوفد يتكون من عضوين من مجموعة لندن هما توفيق السيف وصادق الجبران، وعضوين من واشنطن هما جعفر الشايب وعيسى المزعل. حصل اللقاء يوم الأربعاء ٢٢ أيلول/سبتمبر بحضور الأمير محمد بن فهد أمير المنطقة الشرقية، وبحسب توفيق السيف كان اللقاء وديّاً وإيجابيّاً، وكان الملك يتحدث مع الوفد بحديث عام، ويذكّر بتاريخ المملكة منذ تأسيسها على يد الملك عبد العزيز، ويؤكد أنه ليس من مصلحة الحكومة أن تعادي جزءاً من شعبها، ويقر بوجود أخطاء في عموم البلاد تحتاج إلى إصلاح، وأن إصلاح الأخطاء بحاجة إلى وقت أيضاً، ولم يكن هناك نقاش تفصيلي حول طبيعة مطالب المعارضة، باستثناء حديث عيسى المزعل في نهاية اللقاء في أثناء توديع الوفد للملك عن إيقافه في المطار والتحقيق معه مع أن المفترض أن موضوع دخول المعارضين إلى البلاد قد حُسم بأوامر الملك، فأمر بمعالجة موضوعه[٣٤]. بعد ثلاثة أيام التقى مبعوث الملك عثمان العمير بالوفد ليبلغهم قرار الملك بتسوية الملفات المطروحة ومنها موضوع المنع من السفر والتوظيف،

(٣٤) حديث مع توفيق السيف.

وأمره بترتيب اجتماعات مع وزيري العدل والشؤون الإسلامية لحل موضوع المساجد والحسينيات الخاصة بالشيعة(٣٥). بقي الوفد لما يقارب الشهر في البلاد، اجتمع خلالها مع عدد من المسؤولين بينهم وزير الداخلية الأمير نايف بن عبد العزيز والأمير محمد بن فهد أمير المنطقة الشرقية.

عاد الوفد إلى لندن وواشنطن، وبدا أن موضوع المصالحة قد انتهى وأنجز بشكل كامل، وكانت مجلة **الجزيرة العربية** قد توقفت عن الصدور في نهاية أيلول/سبتمبر ١٩٩٣م، إذ أرسل مدير تحريرها رسالة إلى المشتركين في المجلة يعلمهم فيها بإيقاف صدورها، وهكذا بدأت الأمور تتجه نحو التسوية الكاملة، وفي الوقت الذي كانت الترتيبات تجري لإتمام المصالحة بعد عودة الوفد الذي قابل الملك من السعودية، فوجئ أعضاء الحركة بمقال نشره توفيق السيف في جريدة **الرياض** يمتدح فيه حكمة الملك فهد في ما يخص تأكيده أهمية مجلس الشورى، وغضب عدد من الأعضاء بسبب المقال، وكان الصفار من بين الغاضبين(٣٦)، إذ عد المقال خطأً كبيراً يُفقد الحركة مصداقيتها، خصوصاً أن المصالحة لم تكتمل بعد، لكن توفيق السيف برر المسألة بأنه طالما أن الحركة تشجع الإصلاح السياسي التدريجي، فإن دعم عمل مجلس الشورى خطوة ضرورية(٣٧)، لكن توفيق السيف نفسه كان قد كتب في مجلة **الجزيرة العربية** ـ كما أسلفنا ـ بعد صدور قرارات الملك في آذار/ مارس ١٩٩٢م بخصوص النظام الأساس للحكم ونظام المناطق ومجلس الشورى أن هذه القرارات أقل من توقعات الناس، وهو ما يوضح الفارق بين نهجه في المعارضة، ونهجه بعد المصالحة الذي بدأ من خلاله هو وآخرون من الحركة لاحقاً باللعب وفق السقف الموجود وهامش الحركة المتاح، مبدلين

(٣٥) Ibrahim, Ibid., p. 191.

(٣٦) المصدر نفسه، ص ١٩٣.

(٣٧) المصدر نفسه.

لغتهم السياسية بما يتناسب مع مشروعهم الجديدة وحساباتهم المستجدة وطبيعة الأوضاع في البلاد.

أُنجِزت المصالحة، وتفاوتت ردود الأفعال عليها، فجمهور الشيعة السعوديين استبشر في البداية بالمسألة، وعدَّها انتصاراً يعلن نهاية عهد التمييز الطائفي، كذلك رحّب الوجهاء التقليديون ورموز التيار الخوئي بهذا الاتفاق، خاصة أنهم كانوا مع الحوار مع السلطة وضد نزعات المعارضة ونهجها الثوري من البداية، لكن حزب الله الحجاز وتيار خط الإمام اعترضا بشكل واضح على المصالحة، ففي مجلة **رسالة الحرمين** الصادرة في تشرين الأول/أكتوبر ١٩٩٣م تعبير واضح عن رفض المصالحة، وإصرار على عدم الثقة بالنظام باعتباره لا يغير من سياساته، وتأكيد أن المصالحة محاولة من السلطة لامتصاص المعارضة الشيعية والتفرغ لقمع المعارضة السلفية المتصاعدة(٣٨). هاجم حزب الله الحجاز الحركة الإصلاحية بعنف، ووصفهم بالخونة والجبناء داعياً إلى خروجهم من المشهد وترك الخيار للناس ليختاروا من هم أصلح منهم(٣٩)، ومع ذلك استفاد رموز تيار خط الإمام من المصالحة والعفو العام الذي أصدره الملك فعاد كثير منهم إلى البلاد، كما إن معتقليهم استفادوا من العفو أيضاً.

أما محمد تقي المُدَرِّسي زعيم حركة الطلائع الرساليين والقائد والموجّه السابق للمجموعة التي تصالحت مع الحكومة السعودية، فقد عبّر عن غضب شديد من المصالحة، واعتبر أن الحركة لم تأخذ إذن المرجعية ممثلة بالشيرازي لتقدم على خطوة كهذه، وأنها تبرأت من تاريخها، وقال «من يتبرأ من تاريخه سافل»، كذلك تحدث هادي المُدَرِّسي عن المصالحة والحركة الإصلاحية بكلماتٍ قاسية(٤٠)، أما الشيرازي الذي لم يعد أباً روحياً للحركة - وإن ظل مرجعاً دينياً

(٣٨) مجلة **رسالة الحرمين**، العدد ٤٥ (تشرين الأول/أكتوبر ١٩٩٣).

(٣٩) Ibrahim, Ibid., p. 196.

(٤٠) العيد، «الحركة السياسية الشيعية في السعودية: من الثورة إلى الإصلاح».

لبعض أعضائها ـ وفق التراتبية السابقة بعد أن تغيرت الحركة وتبنت قيماً جديدة، فقد كان أقل حدة، حيث أبدى تحفظاً على المصالحة وحذر الحركة من ألاعيب السلطة[٤١]، وفي العموم انعكس موقف المُدَرِّسي الحادّ من الحركة على علاقة أفرادها بزملائهم السعوديين من أتباع الشيرازي والمُدَرِّسي غير المنضوين تحت لواء الحركة، الذين كانوا متفرغين للدراسة الدينية في حي السيدة زينب في دمشق، فقاطعوا أعضاء الحركة ولم يعد بين الطرفين أي حوار أو تلاق[٤٢]، وقد كان هذا الموقف أساس الانقسام الذي حصل في صفوف الشيرازيين السعوديين وتُرجم إلى العلن بشكل نهائي وقاطع بعد وفاة الشيرازي في نهاية عام ٢٠٠١م.

حُلَّت الحركة في مؤتمر عقده مجموعة من أعضائها القياديين في منطقة الغوطة بدمشق؛ إذ إن الحركة لم تعد قابلة للحياة في إطار العودة إلى البلاد وفق اتفاق المصالحة، وكان من الضروري أن تنتهي هذه المرحلة بمظاهرها كافة إيذاناً بمرحلة جديدة يتم العمل فيها وفق الهامش المتاح داخل المملكة، وعلى الرغم من بعض الاعتراضات هنا وهناك إلا أن قرار الحل كان طبيعياً في سياق المصالحة، ويُروى أنه في الجلسة التحضيرية للمؤتمر طُرِح بند (حل الحركة إذا ضمنت الدولة سلامة رموز الحركة)، وقد أثار جدلاً حاداً بين أعضاء الحركة في حينها لأنه استثنى بقية الأعضاء، فتم سحبه من التداول[٤٣]، وهكذا عاد عدد من الأعضاء القياديين إلى البلاد بعد إتمام المصالحة، ووجدوا استقبالاً حاشداً من أنصار الحركة والجمهور الشيعي في القطيف، وكان الاتفاق بين أعضاء الحركة ـ بحسب فؤاد إبراهيم ـ أن يبقى بعض الأعضاء في لندن في انتظار تنفيذ الاتفاق، وفي حال لم ينفذ الاتفاق يستأنف الأعضاء في لندن نشاطهم بإعادة إصدار المجلة[٤٤]، ويؤكد فؤاد

---

(٤١) Ibrahim, Ibid., p. 198.

(٤٢) حديث مع حسن الصفار.

(٤٣) حديث مع سلمان العيد.

(٤٤) حديث مع فؤاد إبراهيم.

إبراهيم أن هذه هي النتيجة النهائية التي وصل إليها النقاش بعد طرح عدة خيارات رُفِضتْ من قيادة الحركة، منها أن يحصل انشقاق وهمي داخل الحركة ويبقى «المنشقون» في الخارج يمارسون دورهم المعتاد، لكن توفيق السيف لا يذكر أن مسألة تقسيم الأدوار هذه كانت مطروحة بأي شكل، وأن العودة كانت الخيار المتاح للجميع[٤٥].

كان أعضاء الحركة وجمهورها ينتظرون تغييراً حقيقيّاً في الواقع الشيعي بعد المصالحة، لكن بعد انقضاء أكثر من ستة أشهر لم يحصل شيء، وبدأ الجمهور يصاب بإحباط كبير، وبطبيعة الحال علت أصوات أولئك الذين كانوا يحذرون من المصالحة من البداية ويعدونها فخّاً نُصب للمعارضة، وصاروا يؤكدون أن رؤيتهم كانت سليمة من البداية، وأن سذاجة الحركة الإصلاحية أوقعتها في هذا المأزق الذي لا يبدو الخروج منه ممكناً. في النقاشات بين أعضاء الحركة المُنحلّة كان هناك رأي يفسر عدم حصول شيء ببيروقراطية النظام، حيث يأمر الملك وحين تصل أوامره إلى المؤسسات المعنية لا تنفذ، والسبب وجود عوائق بيروقراطية تجعل تحقيق المطالب متعثراً، لكن هذا الرأي جوابه في معارضة ترى أن أمر الملك لا يمكن تعطيله من أي جهة[٤٦]، غير أنه في المُجمل لم يحصل أي تقدم، ومن كان في لندن ينتظر كما يقول تقييم الوضع من قِبَل أعضاء الحركة لاتخاذ قرار بالعودة أو بإعادة إصدار المجلة، قرر العودة إلى البلاد عام ١٩٩٤م[٤٧].

يؤكد فؤاد إبراهيم أن اجتماعاً حصل في بيت توفيق السيف في سيهات في نهاية عام ١٩٩٤م، وأن النقاش تمحور في هذا الاجتماع حول مسألة تنفيذ المطالب، وفي الوقت الذي أبدى عدد من الأعضاء تذمرهم من غياب أي إشارة توحي بأن المطالب في طريقها للتنفيذ، قال توفيق السيف: إن مَن يعتقد أن المطالب ستنفذ بشكل كامل هو

---

(٤٥) حديث مع توفيق السيف.

(٤٦) Ibrahim, Ibid., p. 202.

(٤٧) حديث مع فؤاد إبراهيم.

واهم، وأنه لا بد لنا من التعامل مع الأمر الواقع، ما أثار غضب حمزة الحسن وفؤاد إبراهيم اللذَين اعترضا على هذا الكلام، وتساءلا عن سبب وجود المجموعة هنا في السعودية إذا كانت المطالب لن تتحقق، وشَعَرا بغياب أي آلية لمتابعة تنفيذ المطالب، وبأن مجموعة من الأعضاء قد طاب لها الوضع الحالي، وتريد البقاء في البلد لمتابعة أمورها ومصالحها الجديدة(٤٨). لا يذكر توفيق السيف هذا الاجتماع وهذا الكلام بالتحديد، لكنه يؤكد أن وجهة نظره كانت أن المطالب لن تتحقق بسرعة، وأنها بحاجة إلى وقت وعمل من الداخل(٤٩). كان اجتماع سيهات إعلاناً للطلاق بين صقور الحركة المُنحلّة وحمائمها، فقد قرر حمزة الحسن وفؤاد إبراهيم ترك البلد والعودة إلى لندن لاستئناف النشاط بمفردهما بعد أن تبين لهما أن المجموعة ارتضت برؤية توفيق السيف التي كانت تؤكد أولوية العودة على كل شيء آخر بما يعني التفريط بالمطالب، لكنهما لم يحققا شيئاً وسرعان ما عادا إلى البلاد عام ١٩٩٥م، وفي العودة الثانية كانت الخصومة مع الصفار وتوفيق السيف وباقي المجموعة قد وصلت مداها، وكانت الخطوط الفاصلة قد رُسمت بين الطرفين على المستوى السياسي، لكن العلاقة الشخصية ظلت متفاوتة في الغالب، فحصلت توترات في لقاءٍ عاصف بين حمزة الحسن وحسن الصفار(٥٠)، لكن توفيق السيف سافر برفقة حمزة الحسن وفؤاد إبراهيم عام ١٩٩٨م للدراسة، والحقيقة أن تياراً جديداً كان قد تكوَّن في القطيف من رحم الحركة المُنحلّة، وتياراً آخر بقيادة حمزة الحسن وفؤاد إبراهيم أصبح يعارضه في لندن.

في المجمل لم تنفذ المطالب التي قدمتها الحركة الإصلاحية المُنحلّة، لكن الهدوء ساد بين الدولة والجمهور الشيعي بعد المصالحة، وبقيت الأوضاع هادئة بعد أن تمكنت الدولة من إغلاق الملف الشيعي

---

(٤٨) حديث مع فؤاد إبراهيم.

(٤٩) حديث مع توفيق السيف.

(٥٠) حديث مع شيرازي سابق.

بالمصالحة، وإنهاء التمرد السلفي عام ١٩٩٤م، لكن ما حصل صيف عام ١٩٩٦م في الخُبر أعاد التوتر إلى الأجواء في القطيف.

رابعاً: تفجير الخُبر

«قبل العاشرة مساءً بالتوقيت المحلي بقليل في الخامس والعشرين من حزيران/ يونيو من عام ١٩٩٦م، توقفت سيارة من نوع «داتسون» يقودها هاني الصايغ، وهو عضو بارز في الفرع السعودي لحزب الله، في الزاوية البعيدة لموقف السيارات الملاصق للبناء ١٣١ في قاعدة الملك عبد العزيز في الظهران، على طول الخليج العربي الغني بالنفط في المملكة العربية السعودية.

وكان البناء المؤلف من ثمانية طوابق، جزءاً من مجمع سكني يعرف بمجمله بـ «أبراج الخُبر»، وكان وقتها مأوىً لأكثر من ألفين من القوات الأمريكية والبريطانية، والفرنسية والسعودية، وكان البناء ١٣١ يقطنه حصريّاً أفراد القوة الجوية الأمريكية، التي كانت تطبق قرار حظر الطيران، الذي كان يجري تنفيذه في جنوب العراق منذ نهاية حرب الخليج، وكان مع الصايغ في سيارة «الداتسون» عبد الله الجَرّاش الذي جُنِّد في صفوف حزب الله في مقام السيدة زينب في دمشق.

وبعد عدة دقائق، دخلت سيارة شفروليه بيضاء ذات أربعة أبواب من نوع كابريس موقف السيارات وانتظرت كي تقوم سيارة الداتسون بإشعال وإطفاء أنوارها الأمامية بسرعة معطية بذلك إشارة واضحة تماماً. وعندما فعلت سيارة الداتسون ذلك، تبع صهريج سيارة الشفروليه إلى موقف السيارات، وقد أُشترِي ذلك الصهريج في وقت سابق من ذلك الشهر من وكيل سيارات سعودي، بمبلغ ٧٥ ألف ريال سعودي تقريباً، وأُخذ إلى مزرعة خارج القطيف، تقع على بعد مسافة عشرين دقيقة أو نحو ذلك، وهناك جُهّز بحوالى خمسة آلاف باوند من المتفجرات بحيث أصبح قنبلة ضخمة.

وبعدما توقف الصهريج بجوار السياج، تماماً أمام الحائط

الشمالي من البناء ١٣١، قفز السائق، أحمد المغسّل، وهو قائد الجناح العسكري لحزب الله في السعودية وزميله علي الحوري، وهو منظم عناصر أساسي في حزب الله، من الصهريج مسرعين إلى سيارة الشفروليه وانطلقا بسرعة تتبعهما سيارة الداتسن، وكان الرقيب «ألفيردو غيرورو» يقوم بمهمة الحراسة من على سطح البناء ١٣١ عندما رأى السائق والراكب ينزلان من الصهريج، والسيارتين تنطلقان مسرعتين.

وقام غيرورو وحارسان آخران بإطلاق جرس الإنذار بعدما تأكدوا تماماً بأنهم كانوا يحدقون بقنبلة في موقف السيارات أسفل منهم، وبعد ذلك نزل «غيرورو» الذي بدأ عمله في الظهران منذ شهر واحد فقط، مسرعاً عبر الطوابق العليا من البناء ١٣١ محذراً الناس بإخلاء المكان مباشرة. وقد أخلى الرقيب القسم الأكبر في طابقين عندما انفجر الصهريج مخلفاً حفرة عمقها ٣٥ قدماً وعرضها ١٨٥ قدماً ومدمراً الواجهة الشمالية من البناء تماماً.

وبرغم بطولة ألفيردو غيرورو، الذي نجا دون إصابات بليغة إلا أن تسعة عشر أمريكياً قتلوا في أبراج الخبر، ونقل أكثر من ستين آخرين إلى المستشفيات. وقد أصيب ما مجموعه ٣٧٢ عسكرياً أمريكياً في التفجير. وقد كان تفجير الخُبر الهجوم الأكثر دموية على مواطنين أمريكيين خارج الولايات المتحدة الأمريكية في ثلاثة عشر عاماً، منذ هجوم تشرين الأول عام ١٩٨٣م على معسكرات مشاة البحرية الأمريكية في بيروت، الذي أودى بحياة ٢٤١ من مشاة البحرية، وربما كان العدد النهائي أكبر من ذلك بكثير، وبسبب السرعة، أوقف السائق الصهريج عموديّاً مع البناء ١٣١؛ ولو أوقفه متوازياً، ووزعت قوة الانفجار على طول واجهة أوسع، فلربما نجم عنه تدمير البناء وخسارة أعظم في الأرواح»[٥١].

---

(٥١) Louis J. Freeh with Howard Means, *My FBI: Bringing down the Mafia, Investigating Bill Clinton, and Fighting the War on Terror* (New York: St. Martin's Griffin, 2005),
ترجمت مجلة **العصر** الفصل الخاص بتفجير الخُبر ونشرته على موقعها على الإنترنت.

يورد «لويس فريه» (Louis Freeh) رئيس مكتب التحقيقات الفيدرالية (أف. بي. آي) هذا السيناريو الذي رسمه لتفجير الخُبر في مذكراته، ويضيف أنه لو كان حدثٌ مثل تفجير الخُبر من عمل مجموعة غير منظمة أو من الهواة غير المحترفين، لكانت محطات التنصت في وكالة المخابرات المركزية الأمريكية ووكالة الفضاء الأمريكية مسرورة بتسجيل أحاديث على صلة بالحدث، لكن من هاجموا الخُبر وأسيادهم بقوا «صامتين كالموت»[٥٢].

استنفر جهاز الأف. بي. آي. للتحقيق في التفجير، وسعى بقوة لإقناع المسؤولين السعوديين بالسماح له بمشاركتهم التحقيق في الحادث، وكان مسؤول مكتب التحقيقات الفيدرالية «لويس فريه» قد استبق زيارته للسعودية عقب الحادث مباشرة بلقاءٍ مع السفير السعودي في واشنطن الأمير بندر بن سلطان في قصره في ماكلين بفرجينيا، طالباً منه المساعدة على إقناع الملك فهد ووزير الداخلية الأمير نايف بقبول وجود مكتب التحقيقات الفيدرالية بجوار المحققين السعوديين. التقى «لويس فريه» بالملك فهد، والأمير عبد الله ولي العهد في الرياض بحضور الأمير بندر بن سلطان، بعد أن عاين موقع التفجير في الخبر، ولم تنجح جهود «فريه» بالوصول إلى اتفاق مع المسؤولين السعوديين يضمن للأمريكيين المشاركة المباشرة في التحقيق مع المشتبه بهم. حُرم مكتب التحقيقات الفيدرالي من الوصول مباشرة لأي من المتهمين السعوديين، وجرت محاولات عديدة بين واشنطن والرياض، لإقناع كبار المسؤولين السعوديين بالسماح لعملاء (الأف. بي. آي.) بالمشاركة في التحقيق، ولم يكن الرئيس كلينتون بحسب «فريه» مهتما بالموضوع، ويرى «فريه» أن كلينتون كان هو المشكلة التي تعيق الوصول إلى اتفاق مع السعوديين بشأن المشاركة في التحقيقات؛ لأن البيت الأبيض قرر عدم الذهاب في اتهام إيران إلى النهاية لعدم التورط معها في مشكلة إقليمية، فإدارة بِل كلينتون كانت تتجنب فتح هذا الملف مع الإيرانيين

(٥٢) المصدر نفسه.

لكونها تعتقد بأن هناك فرصة لتطبيع العلاقة مع الرئيس الجديد والمعتدل محمد خاتمي[٥٣]. تمكن لويس فريه من انتزاع إذن سعودي بوساطة من الرئيس السابق جورج بوش (الأب) الذي التقى بولي العهد السعودي الأمير عبد الله في واشنطن عام ١٩٩٨م. قابل «فريه» الأمير عبد الله وأخذ إذنه بالمشاركة في التحقيقات بشكل غير مباشر، فشارك عناصر (الأف. بي. آي.) عن طريق متابعة التحقيق من خلف مرآة تعكس باتجاه واحد فقط دون المشاركة المباشرة في التحقيق، في الوقت الذي ألقى عناصر المباحث السعودية ما يقارب ٢١٢ سؤالاً على ثمانية من المعتقلين، وسمح السعوديون لـ (الأف. بي. آي.) بالاطلاع على محاضر تحقيق مع معتقلين آخرين، وكانت المعلومات ـ بحسب فريه ـ تشير إلى مسؤولية إيرانية عن الحادث، حيث أشرفت وزارة المخابرات والأمن والحرس الثوري الإيراني على التخطيط والتنفيذ، وتدرب المنفذون على يد الإيرانيين في البقاع اللبناني[٥٤].

ومع تطوّر العلاقات بين المحققين الأمريكيين والسعوديين، سُمح لعناصر (الأف. بي. آي.) بمقابلة المتهمين السعوديين بشكل مباشر، وهكذا التقى المحققون الأمريكيون بالمتهم مصطفى القصاب الذي شرح تفاصيل تنفيذ العملية، وبحسب فريه، فإن القصاب شرح للأمريكيين بالتفصيل «التخطيط والعناصر اللوجستية التي استخدمت في التفجير، بحيث تتبع الخيط إلى إيران بشكل لا يمكن دحضه»[٥٥].

وضع مكتب التحقيقات الفدرالية سيناريو العملية وأشار إلى مشاركة (قائد الجناح العسكري) لحزب الله الحجاز أحمد المغسِّل في الإشراف على تنفيذ العملية مع عبد الله الجراش وعلي الحوري وهاني الصايغ، والأخير قُبض عليه عام ١٩٩٧م في أثناء وجوده في كندا بجواز سفر مزوَّر وجرى التحقيق معه في مدينة أوتاوا الكندية قبل

---

(٥٣) المصدر نفسه.

(٥٤) المصدر نفسه.

(٥٥) المصدر نفسه.

ترحيله إلى الولايات المتحدة. اعتُبر القبض على الصايغ إنجازاً مهمّاً، وجرى التحقيق معه في الولايات المتحدة، ويؤكد «فريه» أن الصايغ بدّل أقواله أكثر من مرة، وأنكر لاحقاً أي دور له في الهجوم الذي استهدف مبنى القوات الأمريكية، ولكنه اعترف في أثناء التحقيق معه في مركز الاعتقال بأوتاوا، أنه كان مرة عضواً في خلية لحزب الله[٥٦]. عُرض الصايغ على القضاء الأمريكي، وأسقطت وزارة العدل التهمة عنه[٥٧]. هاني الصايغ الذي درس العلوم السياسية في إيران قبل انضمامه إلى حزب الله الحجاز، وهو معتقل منذ تسليمه إلى السعودية من قِبل السلطات الأمريكية.

مع نهاية عهد كلينتون وبداية عهد بوش الابن، ومع وجود اعترافات القصاب وباقي الأدلة التي جمعها فريق التحقيق الأمريكي، تمكن «فريه» بمساعدة وزير العدل الأمريكي «جون أشكروفت» في الحادي والعشرين من حزيران/ يونيو ٢٠٠١م من إصدار اتهام لأربعة عشر شخصاً من محكمةٍ في فرجينيا قبل سقوط القضية بالتقادم مع مرور خمس سنوات، لكن حزب الله الحجاز رد على اتهام «فريه» وحكم المحكمة في بيان أصدره بعد إعلان الاتهام بيومين، وأكد فيه أن الحزب يفتخر بأنه «من دعاة طرد المحتلين الغزاة من أرض المقدسات، وذلك تعبيراً وتنفيذاً لإرادة أبناء الجزيرة بكل طبقاتهم»، لكنه في الوقت نفسه نفى صحة الاتهامات الأمريكية الموجهة إليه، ورفض «دس الاتهامات» بهذا الشكل، وعدها دليلاً على فشل الأجهزة الأمريكية بعد خمس سنوات من التحقيق والتعذيب لمجموعة كبيرة من «أبناء شعبنا البطل»[٥٨].

---

(٥٦) المصدر نفسه.

(٥٧) Gareth Porter, «Exclusive-Part 1: Al Qaeda Excluded from the Suspects List,» IPS News Agency (22 June 2009), <http://www.ipsnews.net/2009/06/exclusive-part1-al-qaeda-excluded-from-the-suspects-list/>.

(٥٨) «حزب الله الحجاز: بيان إعلامي رداً على الاتهامات الأمريكية بخصوص انفجار الخُبر،» موقع مركز الحرمين للإعلام الإسلامي، ٢٣/ ٦/ ٢٠٠١.

تؤكد رواية «لويس فريه» تورط حزب الله الحجاز في تفجير الخُبر، لكنها ليست الرواية الوحيدة حول التفجير، حيث تتضارب الروايات حول المسؤول الحقيقي عن التفجير، ويعمل التكتم حول المسألة على إيجاد مساحة واسعة لعدة فرضيات، لكن التهمة انحصرت بعد كل هذه السنوات في طرفين: **الأول** حزب الله الحجاز، الذي يُحمَّل المسؤولية الكاملة عن العملية من خلال السيناريو الذي وضعه «لويس فريه»، أما الطرف **الثاني** فهو تنظيم القاعدة، حيث جاء اعتراف الشيخ أسامة بن لادن زعيم التنظيم في لقاء له مع الكاتب عبد الباري عطوان رئيس تحرير صحيفة **القدس العربي** ليشير إلى مسؤولية محتملة للقاعدة، فقد تبنى بن لادن العملية، وقال: إنها نُفّذت من خلال ستة من أفراد التنظيم قدِموا إلى البلاد بعد الحرب الأفغانية وعاشوا في حي الثّقبة بالخُبر[٥٩]. يورد عبد الباري عطوان ما نصه «في أيار/ مايو من العام ١٩٩٦م، انتقل بن لادن ومرافقوه من السودان إلى أفغانستان، وإذ أراد رجال القاعدة أن يوضحوا أنهم لا يغادرون السودان وهم يجرجرون أذيال الهزيمة والخيبة ـ على الرغم من أنهم أُخرجوا منها نتيجة ضغوط المملكة العربية السعودية والولايات المتحدة الأمريكية ـ فقد وجهوا ضربة جديدة تمثّلت بتفجير أبراج الخُبر في حزيران/ يونيو من العام نفسه». ثم يضيف عطوان، «آنذاك، سعت السلطات السعودية جاهدةً إلى توريط مقاتلين شيعة تدعمهم إيران في هذا الهجوم، خصوصاً أنه لم يكن وارداً أن يقبل السعوديون بالحقيقة المحرجة المتمثلة بواقع أن المملكة تعاني مشكلة إرهاب محلي محض، ولم يكن السعوديون يريدون ترك انطباع بوجود معارضة محلية لانتشار القوات الأمريكية على الأرض السعودية»[٦٠]. بحلول عام ١٩٩٥م شعر بن لادن بإهانة العلماء السلفيين وإذلالهم بسبب دخول القوات الأمريكية إلى بلاد الحرمين وتجاهل الحكومة لهم وإيداع بعضهم السجون، وفي آب/ أغسطس من

---

(٥٩) عبد الباري عطوان، **القاعدة التنظيم السري**، ط ٢ (بيروت: دار الساقي، ٢٠٠٩)، ص ٢١٣.

(٦٠) المصدر نفسه.

العام نفسه بعث بن لادن رسالة مفتوحة إلى الملك داعياً إياه إلى وضع حدّ للوجود الأمريكي، وجاء في الرسالة: «مملكتكم ليست سوى محمية أمريكية، وأنتم ترزحون تحت نعل أمريكا» وحيث إن السلطات السعودية تجاهلت رسائل بن لادن فقد عزم على تنشيط خلايا نائمة من قدامى المحاربين الأفغان في السعودية لضرب المصالح الأمريكية[٦١].

يجتمع حزب الله الحجاز مع تنظيم القاعدة في رفض الوجود الأمريكي في المملكة العربية السعودية واعتباره احتلالاً تجب محاربته، فحزب الله الحجاز لديه المعتقد نفسه الموجود عند القاعدة بخصوص التواجد الأمريكي في الجزيرة العربية، فهما يشتركان في اعتبار الجزيرة العربية محتلة من الأمريكيين، وفي الاعتقاد بأن تحريرها هو امتثال لما يعدونه وصية النبي (ﷺ) «أخرجوا المشركين من جزيرة العرب»[٦٢]، كما إن التنظيمين يتشاركان رؤية حادة تصل إلى إطلاق أوصاف الكفر على الحكم السعودي، وقد ورد هذا في بيانات حزب الله الحجاز في الذكرى السنوية الأولى لقضية أحداث حج عام ١٩٨٧م[٦٣]، وبالتالي الدافع للقيام بعملٍ كتفجير الخُبر موجود عند الطرفين، وتبقى المعلومات الموجودة مطروحة للنقاش والتمحيص.

في حزيران/ يونيو ٢٠٠٩م فتحت وكالة (أي. بي. إس.) الأخبارية الملف من جديد بعد أن طواه النسيان، فعلى مدى خمس حلقات متتالية نشرتها الوكالة تحدثت الصحفية «غاريث بورتر» عما أسمته «كشف الخداع في تفجيرات الخُبر»، واتهمت فيه جهاز (الأف. بي. آي.) ومديره «لويس فريه» بالتعاون مع السعوديين في تضليل الرأي العام الأمريكي، وبأن كل الدلائل التي بحوزة الاستخبارات الأمريكية كانت

---

(٦١) المصدر نفسه.

(٦٢) «حزب الله الحجاز: تصريح صحفي لحزب الله الحجاز رداً على تصريحات الصفار لقناة العربية،» موقع مركز الحرمين للإعلام الإسلامي، ٩/ ٣/ ٢٠٠٥، <http://www. alhramain.com>.

(٦٣) «حزب الله الحجاز: الذكرى السنوية الأولى لمجزرة مكة المكرمة،» موقع مركز الحرمين للإعلام الإسلامي (١ ذي الحجة ١٤٠٨هـ). <http://www.alhramain.com>.

تشير إلى تنظيم القاعدة، لكن السعودية فضلت اتهام حزب الله الحجاز لتغطي على علاقاتها السرية بتنظيم القاعدة بحسب ما ورد في التقرير، واعتبر التقرير أن تقارير المباحث السعودية «لم تقدم للمسؤولين أي أدلة.. لم يقدموا تفاصيل كثيرة»، كما اتهمت «غاريث بورتر» «لويس فريه» بأنه تحول إلى محامٍ خاص عند السفير السعودي في واشنطن الأمير بندر بن سلطان[٦٤]، واستمر الجدل حول الملف، والحديث عن اتهامات لهذا الطرف وذاك، لكنها بقيت في النهاية معلوماتٍ للتداول الإعلامي من دون تأكيدات.

أربعة من المعتقلين في هذه القضية الذين استمر اعتقالهم على مدى أكثر من ١٧ عاماً، هم معتقلون قبل تفجيرات الخُبر: علي المرهون، صالح الرمضان، مصطفى المعلم، فاضل العلوي. قُبِض على فاضل العلوي قبل وقوع التفجير بشهرين عند الحدود مع الأردن، حين كان يحاول الدخول إلى السعودية بسيارة محملة بثمانية وثلاثين كيلوغرام من المتفجرات البلاستيكية. واعترف العلوي ـ بحسب كلام لويس فريه ـ في أثناء التحقيق معه أنه قام بسلسلة من أعمال الاستطلاع على أبراج الخُبر، وقال: إن السيارة بمتفجراتها المخبّأة قد سُلمت له في بيروت. في ١٩ آب/أغسطس ١٩٩٦م، قبضت السلطات السورية على المواطن السعودي المطلوب أيضاً في قضية تفجير الخبر، جعفر الشويخات ـ من مدينة سيهات ـ لكنه مات في السجن بعد يوم واحد من اعتقاله، وقال السوريون: إنه انتحر في دورة المياه، ويظن بعض المهتمين بالقضية بأن الشويخات كان يعرف كثيراً حول التفجير، وأنه برحيله قد تكون ضاعت أسرار عديدة تقود إلى الحقائق الكبرى حول العملية.

كان أحمد المغسّل ضمن قائمة تضم أربعة عشر متهماً قدمها القاضي «جيمس ب. كومري» في حزيران/يونيو ٢٠٠١م ويروي أحد الأعضاء السابقين في حزب الله الحجاز أن الأجهزة الأمنية السعودية

---

(٦٤) Porter, «Exclusive-Part 1: Al Qaeda Excluded from the Suspects List».

أعدت ملفاً أمنيّاً كاملاً عن المغسِّل بعد تفجير الخُبر وقدمته إلى الإنتربول طالبةً المساعدة في القبض عليه، وفعلاً جرى التحرك لاعتقاله بمساعدة رئيس الوزراء اللبناني رفيق الحريري، الذي تحدث مع مدير الأمن العام اللبناني اللواء جميل السيد وطلب منه إرسال قوة إلى شقة المغسّل في حي السُّلَّم لاعتقاله، لكن السيد سرب في ما يبدو الخبر إلى المغسِّل، فخرج قبل وصول القوة الأمنية إلى جهة مجهولة، ووصلت القوة الأمنية إلى شقة المغسّل في حي السلّم في ضاحية بيروت الجنوبية فلم تجد أحداً. وكانت السلطات السعودية قد جهزت طائرة خاصة لنقله من مطار بيروت إلى الرياض لكن مساعيها في القبض على المغسِّل لم يحالفها النجاح[٦٥].

قائمة المتهمين بتفجير الخُبر من أعضاء حزب الله الحجاز تشير إلى المجموعة التي تنتمي إلى المرحلة الأولى من عمر الحزب، أي المجموعة التي برزت في بداية تأسيس الحزب نهاية الثمانينيات، فالمغسّل وجعفر الشويخات وهاني الصايغ وغيرهم كانوا أعضاءً في حركة الطلائع الرساليين قبل انشقاقهم عنها وتكوين الحزب، أما الشباب الذين درّبهم الحزب في النصف الأول من التسعينيات فلم يكونوا ضمن القائمة النهائية للمتهمين، لكن ما حصل بعد تفجير الخُبر هو قيام السلطات السعودية بحملة اعتقالات واسعة طالت عدداً من شباب تيار خط الإمام وشيوخ التيار والمشتبه بعلاقتهم بحزب الله الحجاز من أهل مرحلتي الحزب الأولى والثانية، بالإضافة إلى العناصر القريبة من تيار خط الإمام التي لم تكن تتبع له تنظيميّاً، وكذلك كثير ممن يُسمَّون بـ «الأفغان العرب»، وعلى إثر هذه الاعتقالات والحملة الأمنية الواسعة تفككت خلايا حزب الله الحجاز وانهار التنظيم، ولم يبقَ منه سوى مجموعة من البيانات الإعلامية التي تصدر في أوقات متفرقة حول بعض القضايا وتُنشر في موقع «مركز الحرمين للإعلام الإسلامي» على الإنترنت من قِبَل مجموعةٍ خارج

(٦٥) حديث مع عضو سابق في حزب الله الحجاز.

السعودية، خصوصاً أن عدداً كبيراً من الشباب الذين تدربوا في معسكرات التنظيم لفترات قصيرة في ما يشبه «السياحة العسكرية» شعروا بالخذلان وباتوا ناقمين على الحزب وقيادته، ورأوا أن الحزب ورطهم في قضية أكبر من حجمهم، فبعضهم لم يتدرب سوى يومين أو ثلاثة، ولا يعرف شيئاً عن هياكل الحزب التنظيمية، ولم يتثبت الأمن من علاقته بحزب الله الحجاز إلا بعد مشاهدة صور له بالسلاح في معسكرات التدريب في لبنان في ألبوم صور خاص به داخل بيته[٦٦]. داخل السجن تعرّف عناصر حزب الله الحجاز إلى معتقلين من الأفغان العرب، شعر بعدها هؤلاء أن التدريبات التي مروا بها كانت مجرد نزهة أمام تدريبات الأفغان العرب، وداخل السجن أيضاً، قام عددٌ من شباب تيار خط الإمام وحزب الله الحجاز بإجراء مراجعات، وحدثت مشادات كلامية بين بعض الشباب وبعض مشايخ خط الإمام، واتهم الشباب المشايخ بتوريطهم في قضايا أكبر منهم وجَعْلهم أكباش فداء، وكانت النقمة مسيطرة على عدد من الشباب، حتى إن بعضهم رفض زيارات شيوخ التيار لهم في السجن[٦٧].

كان تفجير الخُبر نقطة تحوُّل كبرى في مسار تيار خط الإمام، فما قبل التفجير وحملة الاعتقالات ليس مثل ما بعده. أُفرِج عن المعتقلين على فترات، حتى بقي تسعة معتقلين لم يُفرج عنهم، ويُظَن أن خمسة منهم على صلة بالتفجير، حيث إن الأربعة الآخرين قد قُبِض عليهم قبل التفجير، وغابت القضية طويلاً قبل أن يعاد الحديث عنها في مظاهرات القطيف عام ٢٠١١ م تحت عنوان «المعتقلون المنسيون».

(٦٦) حديث مع زكي الصدير.

(٦٧) حديث مع زكي الصدير.

الفصل السادس

شهـر العسـل:
الحوار شعار المرحلة

أولاً: التهدئة والانفتاح

استمر التوتر الأمني الناتج من تفجير الخُبر لأكثر من سنتين، وبعد الاعتقالات الواسعة التي أعقبت التفجير والتي شملت عدداً من الأشخاص من المنتمين وغير المنتمين إلى تيار خط الإمام وحزب الله الحجاز، وبعد حالة من التوتر أعقبت هذه الاعتقالات وانعكست في الشركات والمؤسسات التي يعمل فيها الشيعة، بدأت الأمور تهدأ تدريجيّاً، وبدأ الإفراج عن بعض المعتقلين في قضية التفجير، وتزامن هذا الأمر مع تطور كبير في العلاقات السعودية ـ الإيرانية، الذي ظهر في زيارات متبادلة واتفاقيات مشتركة بين مسؤولي البلدين، وجعل من مسؤولية إيران المفترضة عن تفجير الخُبر خارج نطاق التداول تماماً (بالنسبة) إلى المسؤولين السعوديين.

تمكن الرئيس الإيراني هاشمي رفسنجاني من تخفيف حدة التوتر بين إيران والسعودية، واستكمل الرئيس الإصلاحي محمد خاتمي التوجه المنفتح على السعودية، وفي كانون الأول/ديسمبر من عام ١٩٩٧م، زار ولي العهد الأمير عبد الله طهران؛ لحضور القمة الإسلامية هناك، واستُقبِل بحفاوة بالغة من قِبَل المسؤولين الإيرانيين، لدرجة الخروج عن أعراف الدبلوماسية الإيرانية بإصرار خاتمي على أن يكون في استقبال وتوديع الأمير عبد الله في المطار[١]. في شباط/فبراير عام ١٩٩٨م زار هاشمي رفسنجاني (الذي أصبح رئيساً لمجمع تشخيص مصلحة النظام) الرياض، والتقى بالملك فهد والأمير عبد

(١) «علاقات إيران الخليجية،» بي. بي. سي. أونلاين، ٣٠/٥/٢٠٠١.

الله، وبدأت بعدها أعمال لجانٍ مشتركة بين البلدين للتوصل إلى تفاهمات اقتصادية، وزار خاتمي عام ١٩٩٩م المملكة لمدة عشرة أيام، وتوالت زيارات المسؤولين الكبار للبلدين، وتُوِّج التطور الكبير في علاقات البلدين بتوقيع اتفاقية أمنية مشتركة في طهران في نيسان/ أبريل عام ٢٠٠١م، حيث زار وزير الداخلية الأمير نايف إيران لمدة أربعة أيام وقّع خلالها الاتفاقية مع نظيره الإيراني، ونصت الاتفاقية على التعاون بين البلدين في مكافحة الجريمة والإرهاب وغسيل الأموال ومراقبة الحدود والمياه الإقليمية بين البلدين لمنع التهريب، لكنها لم تتضمن النص على تسليم المجرمين(٢)، ونفى وزير الداخلية السعودي حينها أن يكون لاستبعاد هذا البند علاقة بتفادي إثارة قضية المشتبه بهم في تفجير الخُبر(٣)، واستبعد الأمير نايف وجود تورط لإيران في تفجير الخُبر(٤)، ورد على سؤالٍ حول أحاديث في واشنطن عن احتمالية تورط إيران في التفجير بقوله: «نحن غير مسؤولين عمّا يقوله الآخرون، ونحن نقول لا»(٥).

انعكس تحسن علاقات السعودية مع إيران على علاقات الدولة مع مواطنيها الشيعة، حيث أصبح الملف الشيعي عند الدولة مرتبطاً بالتطورات الإقليمية وتحديداً بالعلاقة مع إيران، بالإضافة إلى ذلك كان للمصالحة التي تمت عام ١٩٩٣م تأثير أساس، أسهمت في تهدئة الأمور، وعلى الرغم من أن مطالب الشيعة لم تتحقق بشكل كبير إلا أن الهدوء ساد الساحة في القطيف إذا استثنينا تفجير الخُبر وتداعياته، وبنهاية عمل المعارضة في الخارج وتفكك تنظيم حزب الله الحجاز بالقبض على معظم أعضائه، لم يعد هناك مواجهة مباشرة بين الشيعة

---

(٢) «نايف في طهران لتوقيع اتفاقية التعاون الأمني،» الجزيرة نت، ١٥/ ٤/ ٢٠٠١، <http://aljazeera.net/news/pages/cc0b41f9-be7b-470d-a33b-c3fcfcfe5d70>.

(٣) المصدر نفسه.

(٤) «الأمير نايف: السعودية لديها قناعة كاملة بضرورة قيام تعاون أمني مع إيران،» **الشرق الأوسط**، ١٦/ ٤/ ٢٠٠١.

(٥) المصدر نفسه.

والحكومة السعودية، وصار التعبير عن المطالب التي لم تتحقق بعد اتفاق المصالحة يتم عبر الحوار المباشر بين أعضاء الحركة الإصلاحية المُنحلّة ومسؤولي الدولة في القطاعات المختلفة، وعبر الرسائل والعرائض الموجهة إلى المسؤولين والمعبِّرة عن مطالب عامة أو مطلب محدد يخص قضية معينة.

في رسالة إلى النائب الثاني لرئيس مجلس الوزراء ووزير الدفاع الأمير سلطان في تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٩٨م تحت عنوان «الواقع والمأمول»[٦]، يتحدث الموقِّعون على الرسالة عن الواقع الشيعي فيصفونه بغير الطبيعي، حيث التمييز المذهبي قائم ومستمر، فالتمييز في المجال الوظيفي مقصود ضدّ الشيعة، ويتمثل في عدم قبول الشيعة في الكليات العسكرية، وعدم وجود فرص متساوية لهم مع بقية المواطنين في شغل الوظائف العليا ذات الطبيعة الإدارية أو الإشرافية، ووجود عقبات تحول دون حصول المواطن الشيعي على وظائف في قطاعات معينة، وبالذات في شركة أرامكو في السنوات الأخيرة، ووجود تمييز ضدّ الطالبات الشيعيات من قِبل الرئاسة العامة لتعليم البنات ـ التي أُلغِيت لاحقاً وأُدمِجتْ بوزارة المعارف ـ . تتحدث الرسالة أيضاً عن مشاكل على مستوى الحريات الدينية، تتلخص في عدم السماح بإقامة الحسينيات، واحتياج إقامة المساجد وترميمها إلى معاملات طويلة خلاف المتعارف عليه في الأحوال العادية، ومنع الكتاب الديني الشيعي طباعةً واستيراداً، ومنع إقامة الدروس الدينية مما يضطر طلبة العلم الشرعي إلى السفر إلى الخارج[٧]. يبدي الموقعون على الرسالة تفهماً للإجراءات الأمنية، لكنهم يطلبون عدم معاقبة آلاف المواطنين بجريرة عدد قليل منهم ـ ويبدو أن الإشارة هنا إلى تفجير الخُبر وتداعياته الأمنية ـ ويقترح الموقعون تشكيل لجنة برعاية الأمير سلطان لمعالجة واقع التمييز ضد الشيعة.

---

(٦) أحمد عدنان، **السعودية البديلة.. ملامح الدولة الرابعة** (بيروت: دار التنوير، ٢٠١٢).

(٧) المصدر نفسه.

في رسالة أخرى في الشهر والعام نفسيهما، إلى ولي العهد الأمير عبد الله «نداء استغاثة» بخصوص وضع المحكمة الشرعية للأوقاف والمواريث[٨]، فقد أصبح عمل المحكمة معلقاً، بحيث يمكن أي من قضاة المحكمة الكبرى إلغاء أحكامها، والبلدية وكُتّاب العدل لا يقبلون التعامل بحجج الاستحكام والولايات وصكوك الوقف الصادرة عنها، مما يتسبب بتعطيل قضايا وحقوق المواطنين الشيعة، ويذكر موقعو الرسالة أن وجهاء الشيعة خاطبوا المسؤولين المباشرين بمن فيهم وزير العدل ورئيس مجلس القضاء الأعلى من دون فائدة، ويطلب الموقعون تدخُّل الأمير عبد الله لحل الموضوع.

هذه الرسائل واللقاءات مع المسؤولين ظلت الوسيلة الرئيسة وشبه الوحيدة للتعبير عن المطالب الشيعية، وعلى الرغم من أن بعض المطالب لم يحصل فيها تقدم، إلا أن أجواء التهدئة انعكست تقدماً تدريجيّاً باتجاه حل مشكلة الحريات الدينية، وإذا كانت المصالحة وما تلا تفجير الخُبر من تطورات خصوصاً على صعيد العلاقات السعودية ـ الإيرانية قد أسهمت في إيجاد حالة من التهدئة بين الشيعة والحكومة، فإن مبادرة الأمير عبد الله بالانفتاح على الشيعة بشكل غير مسبوق هي العامل الرئيس الذي أثَّر في إيجاد تحول حقيقي في مزاج غالبية الشيعة تجاه الحكومة، فقد كان تأكيد الأمير عبد الله ـ في أكثر من مناسبة ـ المساواة بين المواطنين جميعاً أثراً مهماً على المستوى النفسي عند الشيعة السعوديين أشعرهم بنوع من الاندماج على الصعيد الوطني، وبرز انفتاح ولي العهد بشكل واضح في حادثة «حريق القديح».

في الثامن والعشرين من تموز/يوليو عام ١٩٩٩م، اشتعل حريق هائل في خيمة مُعدَّة لزفاف عروس من أهالي قرية القديح ـ إحدى قرى القطيف ـ وكانت الخيمة مكتظة بالنساء والأطفال، وأسفر الحريق عن وفاة ٧٦ شخصاً، وإصابة أكثر من ١٥٠ آخرين[٩]، فأمر الأمير

---

(٨) المصدر نفسه.

(٩) «د. السيف من تاروت إلى الشورى،» صحيفة **عكاظ**، ٢٠/١٠/٢٠٠٨.

عبد الله بعلاج مصابي حريق القديح على نفقة الدولة، ونقلهم إلى المستشفيات الكبيرة في الرياض وجدة[١٠]، وصارت الصحف الرسمية، بفعل موقف ولي العهد، تفرد مساحات واسعة لتغطية موضوع الحريق وتداعياته، وظهر اهتمام كبير من كل المسؤولين بالحادثة، واستقبل ولي العهد وفداً من الجمعية الخيرية بالقديح وأمر بتأمين أرضٍ في القطيف؛ لإنشاء صالة أفراح يعود ريعها للجمعية ولنفقات المصابين في الحريق[١١].

أرسل الأمير عبد الله برقية تعزية لأهالي القطيف نشرتها الصحف، وجاء فيها: «المصاب مصابنا جميعاً والفجيعة كذلك، فروابط الأخوة الوطنية وقبل ذلك عقيدة نستلهم منها كل شؤون حياتنا هي المعبر بنا إلى تجاوز هذه المحنة»[١٢]، وكان لهذه الكلمات صدى إيجابي عند الشيعة، فالحديث عن روابط الأخوة الوطنية والعقيدة المشتركة يشير إلى نظرة ولي العهد إلى الشيعة كمواطنين لا كحالة خارج الدولة، وكمسلمين لا ككفار أو مبتدعة كما يوصفون في الخطاب السلفي الوهابي، وهذا الحديث من المسؤول الثاني في الدولة أكّد دخول الشيعة مرحلة جديدة في علاقتهم مع الحكومة تتصف بالانفتاح وبالتفاؤل بتغييرات حقيقية تمس أوضاعهم.

ثانياً: عودة المظاهرات

وسط مظاهر التهدئة عادت المظاهرات فجأة إلى الشارع في مدن محافظة القطيف وقراها أول مرة منذ انتفاضة تشرين الثاني/ نوفمبر عام ١٩٧٩م، لكن هذه المظاهرات لم تكن تتعلق بالمطالب المحلية، بل كانت تعبيراً عن السخط والغضب الشعبي في القطيف مما يحصل

(١٠) «نائب خادم الحرمين يأمر بعلاج مصابي حريق القديح على نفقة الدولة،» صحيفة **الرياض**، ١/٨/١٩٩٩.

(١١) «د. السيف من تاروت إلى الشورى،» صحيفة **عكاظ**، ٢٠/١٠/٢٠٠٨.

(١٢) المصدر نفسه.

في فلسطين. في ٢٨ أيلول/**سبتمبر** ٢٠٠٠م، دخل شارون المسجد الأقصى، واندلعت الانتفاضة الثانية في الأراضي الفلسطينية، بعد ذلك بيومين قُتل الطفل محمد الدرة برصاص الجيش الإسرائيلي في مشهد مؤلم للغاية، وانطلقت المظاهرات في العالم العربي تندد بالعدوانية الإسرائيلية وتنتصر للفلسطينيين، ولم يكن الناس في القطيف بمعزل عما يحدث حولهم، وكان الشحن العاطفي بعد مقتل الدرة عالياً جدّاً، وهكذا بدأ بعضهم بالتفكير في التحرك في الشارع نصرةً لفلسطين.

في مدينة صفوى اتفق ستة أشخاص غالبهم من اليساريين على الخروج إلى الشارع تنديداً بقتل الفلسطينيين في أول تحرك في منطقة القطيف دعماً للانتفاضة الفلسطينية[١٣]، وخرجوا بالفعل عصر الخميس ومعهم أربعة آخرون من إحدى ساحات صفوى إلى شوارعها مردّدين شعارات ضدّ الصهيونية، وما هي إلا دقائق حتى التحق بهم عشرات آخرون لا يعرفونهم، وجابت المسيرة عدة شوارع قبل أن تعود إلى الساحة التي انطلقت منها، حيث كانت دوريات الشرطة بانتظارهم، وتم توقيف بعض الأشخاص، لكن اليوم مر بسلام، وكان أحد المصورين الهواة قد صوّر المظاهرة بكاميرا الفيديو الخاصة به، وقام أحد شباب المظاهرة بإرسال الشريط المصور إلى قناة الجزيرة التي بثته في اليوم التالي[١٤].

في مساء اليوم نفسه، بدأ الإعداد من بعض الشباب على مستوى أوسع لمسيرة كبيرة، وفي عصر اليوم التالي (الجمعة) خرجت مسيرة فيها مجموعة من الرجال والنساء تقدّر بالآلاف[١٥] تجوب شوارع صفوى مرددة شعار «فلسطين عربية. . فلتسقط الصهيونية»، وشعارات أخرى مماثلة، وحمل المتظاهرون أعلام السعودية للإشارة إلى سلمية

---

(١٣) حديث مع أحد المشاركين في مظاهرات صفوى.

(١٤) حديث مع أحد المشاركين في مظاهرات صفوى.

(١٥) حديث مع أحد المشاركين في مظاهرات صفوى.

المظاهرة وعدم وجود أي نوع من التحدي للحكومة والأجهزة الأمنية، بل إن بعض المتظاهرين وزّعوا وروداً على رجال الأمن الذين كانوا في قمة التعاون معهم، فأفسحوا لهم المجال من دون مضايقة، وهكذا انتهت المظاهرة بسلام في مغرب ذلك اليوم ومن دون أي احتكاكات مع الأمن، واتفق المتظاهرون على تكرار الأمر في الجمعة التالية[١٦].

يوم السبت ظهراً خرجت مجموعة من الشباب الصغار والنساء على غير ما كان متفقاً عليه، ونظراً إلى أنه لا يوجد تنظيم واضح ـ أصلاً ـ لعملية التظاهر هذه فقد كان يكفي أن تخرج مجموعة صغيرة إلى الشارع حتى يلتف الناس حولها للتعبير عن مشاعرهم في ما يخص القضية الفلسطينية، ولم يكن هناك من يُلزم الجميع بالخروج أو عدم الخروج في موعد محدد، وبالتالي حصل أن تجمعت بعض دوريات الأمن ورشقها بعض المتظاهرين من المراهقين وصغار السن بالحصى والزجاجات الفارغة، وحاول بعض وجهاء المدينة تهدئة المتظاهرين من دون جدوى، لكن المسألة أيضاً انتهت من دون مشاكل كبيرة. في مساء اليوم نفسه، جرت اعتقالات لمجموعة الستة التي نظمت المظاهرة الأولى يوم الخميس، بعضهم تم التحقيق معه وإخلاء سبيله في اليوم نفسه، وبعضهم الآخر ظلّ موقوفاً.

في الأسبوع نفسه، بدأت مدن وقرى أخرى في القطيف تتحرك في الشارع أيضاً، وظلت كل المظاهرات معبرة عن التعاطف مع الفلسطينيين واستنكار قتلهم بعيداً عن أي شعارات صدامية مع السلطة، أما في صفوى فقد حصل إعداد كبير من مجموعة من الشباب لمظاهرة يوم الخميس بدلاً من الجمعة كما كان مقرراً سابقاً، وكان الاتفاق مع الناس يتمّ عبر الحديث معهم في المجالس (الديوانيات)، وبالفعل خرج الآلاف يوم الخميس في الوقت الذي تم فيه استدعاء

---

(١٦) حديث مع أحد المشاركين في مظاهرات صفوى.

قوات مكافحة الشغب إلى صفوى، لكن المواجهة لم تحدث ذلك اليوم، وانتظرت قوات مكافحة الشغب حتى ظهر اليوم التالي ـ الجمعة ـ الذي خرجت فيه مجموعة صغيرة من النساء والأطفال والمراهقين؛ لتبدأ بتفريق المظاهرة ومطاردة المتظاهرين حتى في المحلات التجارية التي اختبؤوا فيها، واستخدمت قوات مكافحة الشغب التي أغلقت الشارع بأربع حافلات هراوات كهربائية فكثُرت الإصابات في صفوف المتظاهرين، وحصلت حملة اعتقالات واسعة طالت النساء والرجال، وأُخِذُوا جميعاً إلى مركز شرطة صفوى.

وصل الوضع إلى درجة عالية من التوتر، وكانت هذه المواجهة الأولى الصريحة في الشارع بين الأمن والمتظاهرين منذ أحداث محرم ١٤٠٠هـ (تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٧٩م)، ومع اعتقال النساء واقتيادهنّ إلى مركز الشرطة وتوقيفهنّ هناك كاد الوضع ينفجر؛ إذ إن مجموعة من الأشخاص الذين يمتلكون أسلحة اندفعوا لمحاصرة المركز، وأرسلوا تهديداً بأنهم سيقتحمون المركز إن لم يُفرَج عن النساء(١٧)، وتدخَّل عدد من الشيوخ والوجهاء لدى الشرطة لنزع فتيل الأزمة وتجنب انفجار الأوضاع، وبالفعل أطلقت الشرطة سراح النساء في مساء اليوم نفسه، وعاد المسلحون إلى بيوتهم، أما المعتقلون الرجال فقد أُطلِقَ سراحهم لاحقاً على فترات، وحصل اجتماع في إمارة المنطقة الشرقية مع مجموعة من وجهاء المدينة للحديث حول تهدئة الأوضاع، وكانت الأوضاع قد هدأت فعلاً بعد تدخل قوات مكافحة الشغب، ولم تحصل سوى مظاهرة صغيرة أو اثنتين ثم اختفت بعدها المظاهرات في الشارع.

شُكِّلت لجنة أهلية؛ لأخذ أقوال المصابين في المواجهة مع قوات مكافحة الشغب، وكانت وظيفة اللجنة رصد ما حصل بالتفصيل وإرسال تقرير كامل إلى إمارة المنطقة الشرقية، وفي وقت المظاهرات

---

(١٧) حديث مع أحد المشاركين في مظاهرات صفوى.

وبعدها في صفوى ظهرت قائمة بأسماء مَنْ يعتبرهم كاتب القائمة من رجال «المباحث» الذين يجب على الناس الحذر منهم، وضمت الأسماء عدداً من الوجهاء التقليديين، وبعضاً من الأشخاص الذين يشتبه في علاقتهم بالأجهزة الأمنية، وأثارت القائمة لغطاً كبيراً، وذكّرت بالقوائم التي كان يصدرها الشيرازيون في الثمانينيات، لكن هذه القائمة أخذت زخماً مختلفاً مع انتشارها عبر القوائم البريدية على الإنترنت، وهو ما جعلها تثير حزازات كبيرة مع انتشارها بشكل واسع[١٨].

الملاحَظ أن هذه المظاهرات كانت متعلقة بشكل كامل بقضية خارجية، وذكّرت بخروج الناس في منطقة القطيف في مظاهراتٍ بعد حرب عام ١٩٦٧م، تنديداً بالاحتلال الإسرائيلي للأراضي العربية، كذلك لم تكن هذه المظاهرات ذات صبغة تيارية محددة أو بقيادة أحد التيارات الدينية، وشارك فيها عامة الناس وكان محرِّكوها من فئة الشباب والمستقلين، من دون أن ننسى أن مجموعة من اليساريين بادرت بالأمر، وكانت هذه المظاهرات بداية لعودة الحركة إلى الشارع بعد توقف امتد لأكثر من عشرين عاماً، وستكون مظاهرات عام ٢٠٠٠م فاتحةً لعقد من المظاهرات المرتبطة بأحداث عديدة غالبها خارجي وبعضها داخلي، من دون إغفال وجود ارتباط بين ما هو داخلي وما هو خارجي، خصوصاً في نهاية العقد الأول من الألفية الثالثة.

بعد حصار مخيم جنين من قِبل القوات الإسرائيلية في نيسان/ أبريل عام ٢٠٠٢ وارتكابها مجزرة بحق أهله، تكررت المظاهرات أيضاً في مدن منطقة القطيف وقراها، وقام بعض المتظاهرين في القطيف بتكسير الواجهات الزجاجية لمطعم «ماكدونالدز» ومحل «باسكن روبنز»، لكن تم احتواء الأمر بعد ذلك، وفي العموم لم تؤثر هذه المظاهرات والمواجهات على تحسن العلاقة بين الشيعة

---

(١٨) حديث مع أحد المشاركين في مظاهرات صفوى.

والسلطة، **وظلت** الأمور تنحو باتجاه المزيد من الحوار والانفتاح والإشارات الإيجابية.

ثالثاً: انفصال الشيرازيين

توفي المرجع محمد الشيرازي، الأب الروحي لحركة الطلائع الرساليين في ١٧ كانون الأول/ديسمبر ٢٠٠١ م الذي وافق ثاني أيام عيد الفطر. كان قادة التيار الشيرازي يعلمون بمرض الشيرازي على ما يبدو، لذا بدأ كبار رموز التيار بالتشاور في «ما بعد السيد الشيرازي» قبل وفاته بسنتين[١٩]، لكن هذا التساؤل وهذه النقاشات بقيت بعيدة عن أسماع جمهور التيار، لذا فقد كانتِ المفاجأة من نصيب مقلّدي الشيرازي من دون قادة التيار الرئيسين، وفي الحقيقة فإن الشيرازي بالإضافة إلى كونه أباً روحيّاً لحركة الطلائع الرساليين، كان مرجعاً دينيّاً لآخرين لا ينتمون إلى الحركة كما أسلفنا، كذلك لم يكن كل فرد انتمى إلى فصائل الحركة أو كان منخرطاً ضمن نشاطاتها الحركية مقلِّداً للشيرازي بالضرورة، وهنا يجدر بنا التذكير بوجود جناحين لتيار الشيرازي، **أحدهما** حركي تمثّل بحركة الطلائع الرساليين بقيادة محمد تقي المُدَرِّسي، **والآخر** تقليدي كان من أبرز رموزه حسن الشيرازي، الذي كان معروفاً عنه انشغاله بتحصيل العلم، وعدم إيمانه بالعمل الحزبي. لم يعد الشيرازي مرجعاً دينياً لبعض قيادات الحركة الإصلاحية المُنحلَّة التي توقفت عن فكرة التقليد منذ نهاية الثمانينيات مع المراجعات التي أجرتها على المستوى الفكري، وانتهت الحركة كما أسلفنا إلى الانفصال عن قيادة محمد تقي المُدَرِّسي السياسية، ولم يعد هناك رابط حقيقي بين الحركة والشيرازي سوى بقاء الصفار ـ الواجهة الدينية للحركة ـ على تقليد الشيرازي كمرجع ديني، لذلك كانت لحظة وفاة الشيرازي حاسمة بالنسبة إلى الصفار ومعه شيوخ الحركة الآخرين مثل فوزي السيف، أما الأعضاء القياديون من «غير

---

(١٩) حديث مع محمد الشيوخ.

المُعممين» فلم يكن الأمر يعنيهم كثيراً. طرح محمد تقي المُدَرِّسي نفسه كمرجع بعد وفاة الشيرازي، وطرح السيد صادق الشيرازي نفسه مرجعاً أيضاً لخلافة أخيه، ولم يصل الطرفان إلى توافق بخصوص توحيد المرجعية، ويحكى أن طرح مرجعية المُدَرِّسي مقابل صادق الشيرازي قسَّمَت العائلة وأضرت بالعلاقات بين الخال (صادق الشيرازي) وابن أخته (محمد تقي المُدَرِّسي) وتالياً بالعلاقات داخل العائلة، فصادق الشيرازي لم يملك في حينها رسالة عملية ـ الرسالة التي تجمع فتاوى المرجع وتشرح الأحكام الشرعية في العبادات والمعاملات ـ أما المُدَرِّسي فقد كان يمارس الاجتهاد منذ زمن طويل، ويقال إن هادي المُدَرِّسي أخذ يروِّج لأخيه بشكل فج[٢٠].

أقام حسن الصفار مأتماً خاصاً إثر وفاة الشيرازي لمدة خمسة أيام في حسينية العوامي وسط القطيف، وبعد انتهاء أيام العزاء الخمسة دعا الصفار مجموعة واسعة من علماء التيار الشيرازي في مجلسه للتشاور في ما بعد الشيرازي، ومن سيخلفه كمرجع للتيار وإلى من سيتجه الصفار نفسه كونه أبرز زعماء هذا التيار، لكنه في الحقيقة صدم جميع الحاضرين بإعلانه المباشر اختيار السيستاني مرجعاً له من دون التشاور معهم[٢١]، وقال الصفار للمشايخ «ينبغي لكم اليوم أن تمارسوا دوركم كعلماء، فقد قلدتم السيد الشيرازي وأنتم صغار بناءً على ثقتكم فينا، والآن توفي الشيرازي، ويلزم كل شخص منكم اختيار ما يراه مناسباً. . . التقليد ليس حالة حزبية، ولا حالة فئوية، إنما هو بمعيار الأعلمية»[٢٢]. هذا التحوُّل وهذه المسافة الطويلة التي قطعها الصفار من أقصى اليسار إلى أقصى اليمين لم تكن لتمر على المجتمعين ـ وخصوصاً أن أغلبهم من طلبة العلم ـ من دون إثارة علامات استفهام كبيرة[٢٣]. شرح الصفار في الجلسة أسباب اختياره السيستاني مرجعاً،

---

(٢٠) حديث مع الشيرازي.
(٢١) حديث مع الشيرازي.
(٢٢) حديث مع الشيخ حسن الصفار.
(٢٣) حديث مع محمد الشيوخ.

فانطلق من كون «التقليد» في الفقه الشيعي هو للأعلم، وليس بالوراثة، ولهذا الاعتبار الشرعي فهو يرى وجوب تقليد السيستاني لأنه الأعلم، صحيح بأن الشيرازي لم يكن يرى وجوب تقليد الأعلم عندما أعلن مرجعيته، لكنه بدَّل قناعته في آخر حياته وأقر بضرورة الرجوع إلى الأعلم[٢٤]، ولأن الصفار يريد كسر «الخلاف حول المرجعية» في القطيف، فقد سعى إلى تبرير موقفه أمام العلماء بكون الارتباط بمدرسة الشيرازي هو ارتباط فكري وروحي[٢٥].

هذه النقطة تحديداً (تقليد الأعلم) تُعد طبيعية في السياق لو أن من يطرحها أحد أقطاب تيار الخوئي وأحد أتباع مدرسة النجف؛ لأنها من صلب فلسفة المدرسة التقليدية، ولو أن الصفار لم يكن من مدرسة الشيرازي الملقب بين أتباعه «بالمجدِّد»، والذي لم يكن في زمنه يعترف بالأصول المتبعة في حوزة النجف أو يلتزم بسلَّم المسار العلمي التقليدي المقر والمتعارف عليه عند طلبة العلم عندما أعلن اجتهاده، لكان حديثه طبيعياً ولا يستحق التوقف عنده كثيراً، لكن طرح الأعلمية من شخص يقلد الشيرازي الذي خرج عن الإطار التقليدي في إعلان مرجعيته أمر لا يمكن استيعابه بسهولة، فالأعلمية هي النقطة التي طالما أثارها خصوم المدرسة الشيرازية خلال مرحلة الصراعات على المرجعية وحاججوا بها مقلدي الشيرازي وأبرزهم الصفار نفسه، وأكدوا بناءً عليها أن الشيرازيين لا يهتمون بالفقه والعقائد بقدر اهتمامهم بالسياسة، مشيرين إلى حالة الضعف العلمي التي تعتري التيار الشيرازي ومرجعه في نظرهم، ولأن بعض الشيوخ الحاضرين في جلسة النقاش يعرفون هذه الحقائق جيداً، فقد كان لكلام الصفار وقع سلبي عليهم، اعتبروه إعلان انفصال كامل عن «خط الشيرازي» بتبريرات واهية.

أما فوزي السيف فقد طرح بعد صلاة الظهر في مسجد الرفعة

---

(٢٤) حديث مع حسن الصفار.

(٢٥) حديث مع حسن الصفار.

بجزيرة تاروت أسماء العلماء الموجودين على الساحة للتقليد بعد وفاة الشيرازي، وقال «بأن شبهة الأعلمية تقع بين شخصين: السيستاني والميرزا جواد التبريزي»[٢٦]، وأشار إلى كونه يرى السيستاني هو المرجع «الأعلم» على الساحة الشيعية في الوقت الحالي وأنه شخصيّاً سيقلِّد السيستاني، وقد كانت المحاضرة مسجلة على شريط كاسيت، وسُرِّبتْ إلى عائلة الشيرازي وتم تحريض المُدَرِّسي وصادق الشيرازي عليه[٢٧]، وهناك من يعتقد بأن الرسالة التي وصلت إلى عائلة الشيرازي من فوزي السيف قد تم تشويه محتواها بما يقدم فرصة لاستغلالها في خلق نزاع داخل التيار[٢٨]. ثار لغط بين أتباع الشيرازي داخل القطيف وخارجها، الذين شرعوا يسألون الصفار وفوزي السيف علناً: لماذا تخلَّيتم عن خط الشيرازي؟، وكان المقصود بالتخلي عن خط الشيرازي هو عدم تقليد صادق الشيرازي شقيق المرجع المتوفَّى محمد الشيرازي، وهو من وجهة نظر أغلبية التيار أقوى فقهاً وعلماً مقارنة بالسيستاني[٢٩]، أو تقليد محمد تقي المُدَرِّسي زعيم حركة الطلائع الرساليين على أقل تقدير. وصلت أصداء النقاشات في القطيف إلى عائلة الشيرازي التي أبدت استياءها مما حصل، وبُعثَت الرسائل بين العائلة ورموز التيار في القطيف، وأُجريت اتصالات من قِبَل محمود السيف مع أخيه فوزي لاستيضاح الأمر، وكانت محصلة الاتصالات أن عائلة الشيرازي غير راضية عن مواقف الصفار وفوزي السيف، لكن الصفار أجابهم في اتصال مباشر بأنه يحترم صادق الشيرازي ومحمد تقي المُدَرِّسي لكن عملية التقليد تعود إلى تقدير الشخص وارتياحه ولم تعد حركية[٣٠]. إذاً كانت المبرِّرات التي ساقها الصفار وفوزي السيف بوجوب تقليد الأعلم غير مقنعة لأغلبية شيوخ التيار، وصار الخلاف

---

(٢٦) حديث مع سلمان العيد.

(٢٧) حديث مع وليد سليس.

(٢٨) حديث مع وليد سليس.

(٢٩) حديث مع وليد سليس.

(٣٠) حديث مع حسن الصفار.

المؤجَّل والمستتر تحت عباءة الشيرازي يطفو على السطح بعد التباين في التقليد إثر وفاته، والذي عزز بدوره حالة الانقسام داخل التيار، وأعطى جرعات إضافية لتنشيط الخلاف القديم (الانفصال عن الحركة الأم، وحل الحركة الإصلاحية، والدخول في مفاوضات ثم مصالحة مع الحكومة)، وهذه المرة تحت عنوان جديد و«أخير»: من المرجع الأحق بالاتباع بعد وفاة مرجع التيار[٣١].

بدأت «النخبة السياسية» في الحركة الإصلاحية المُنحلَّة حملة الدفاع عن الموقف من تقليد السيستاني والتسويق له بين أبناء المجتمع والتيار، ويمكن القول إن هذا التقليد لم يكن بدافع أعلمية السيستاني بقدر ما كان بحثاً عن مرجعية لا تتدخل في السياسة في الوقت نفسه الذي توفر فيه للصفار وشيوخ تياره غطاءً دينياً، فهذا التقليد يوفر للتيار مساحة واسعة للحركة داخل الطائفة وخارجها ما كانت لتحصل عليها لو أنها استمرت على المدرسة الشيرازية نفسها، فالسيستاني فقيه تقليدي ومحافظ لكنه غير تصادمي، وهو مقبول من الأغلبية الشيعية، وله مواقف جيدة في العلاقة مع السُنة، ويدعو إلى التحاور والتشارك معهم، وهذا يتناغم مع مشروع تيار الصفار، لكن الأهم من كل ذلك، أن السيستاني لا يشكل عبئاً سياسياً على التيار، فهو لا يملك مشروعاً سياسياً خاصاً به، ولا يطمح إلى بناء دولة شيعية، وبالتالي فإن تقليده يوفر للصفار استكمال استقلالية سياسية يطمح إليها في حركته في الداخل السعودي من خلال عنوان المرجعية الجديد بعد أن أنهى مع بداية التسعينيات الارتباط السياسي بالمُدرِّسي وحركة الطلائع. إنّ في اعتماد السيستاني مرجعاً رسائل عديدة منها ما هو للسلطة السياسية السعودية، حيث يوجه هذا التقليد رسالة إيجابية حول القطع النهائي مع الماضي الحركي، ومنها ما هو للداخل الشيعي، حيث يرسل التيار رسالة مفادها أننا لا نعمل من أجل ترميز مرجع معين ولسنا مع مرجعية محدَّدة، وأن بإمكاننا الاندماج مع الأغلبية الاجتماعية ـ التي

---

(٣١) حديث مع محمد المحفوظ.

تقلد السيستاني ـ بما يسهل تمدد التيار داخل المجتمع ويعزز من فرص قيادته للطائفة وصناعة خياراتها السياسية، وأن السياسة عمل دنيوي وليست عملاً دينياً صرفاً (وهنا يظهر تبني فكرة الفصل بين الدعوي والسياسي عند الصفار وتياره).

محمد تقي المُدَرِّسي كان مستبعداً منذ البداية بسبب الخلافات التاريخية بينه وبين زعماء الحركة المُنحلَّة منذ أن انفصلت الحركة عن حركة الطلائع الرساليين ثم قررت التفاوض مع الحكومة السعودية، والمُدَرِّسي صاحب مشروع سياسي وحركي لا يمكن أن يتحمّل الصفار وتياره تبعاته محلياً وخارجياً، بالإضافة إلى كون المُدَرِّسي يتصرف مع رموز الحركة بصفتهم تلاميذ لا قيادات وهذه النقطة تثير حساسية رموز الحركة، خصوصاً أنهم قد أنهوا هذه المسألة بانفصالهم عن قيادته، وهم ليسوا على استعداد بعد كل ما جرى أن يعودوا جنوداً تحت إمرته. أما صادق الشيرازي المرشح الأقوى لدى الشيرازيين من الناحية العلمية فكان متشدداً في قضايا التاريخ وقصص الولاء لأهل البيت التي تمتزج بالغيبيات، ومحافظاً على «قداسة الشعائر» ومهتماً بشكل رئيس بالطقوس وخاصة إحياء مراسم عاشوراء وما فيها من ممارسات تتعلق بالتطبير وخلافه، كما إن لديه مشروعاً تبشيريّاً يسعى من خلاله إلى نشر التشيع في العالم، ولذا فتقليده هو الآخر مُكلف اجتماعيّاً وسياسيّاً.

استكمل الصفار ومن معه المرحلة الثالثة ـ الإصلاحية ـ ضمن منهجهم وعملهم، وهكذا فإن الحركة الإصلاحية التي انشقت سياسيّاً عن قيادة الشيرازيين ممثَّلة بمحمد تقي المُدَرِّسي وعملت على مشروعها الخاص منذ بداية التسعينيات، استكملت الانشقاق عبر موقف شيوخها من التقليد من خلال القطع مع عائلة الشيرازي على مستوى التقليد الديني، وبالتالي اكتمل انتقال الصفار من اليسار حيث الثورية الراديكالية في السياسة، والتقليد الديني المرتبط بالحركية ودور المرجع السياسي، إلى اليمين حيث الإصلاح المتدرج والحوار المتعقّل

مع السلطة في السياسة، والتقليد الديني للمحافظين الزاهدين في اللعبة السياسية الذين كانوا بالأمس محل انتقاد الصفار ومن معه، واكتمل التغيير الجذري لنهج هذه المجموعة التي كانت منظمة ثورية وتحوَّلت إلى حركة إصلاحية معارضة في الخارج ثم إلى تيار إصلاحي منظَّم في الداخل.

أصبح للصفار ومن معه مشروع مستقل، ولم يعد مسمَّى «الشيرازيين» يصح في حالتهم، خصوصاً أن الشيرازيين تفككوا نهائيّاً بعد وفاة مرجعهم وانقسامهم إلى ثلاث مجموعات: فريق مستقل شيخه يقلد السيستاني، وفريق يقلد المُدَرِّسي، وثالث يقلد صادق الشيرازي. صارت مرتكزات هذا الفريق المستقل ـ الذي سنسميه تيار الصفار تعبيراً عن كون الشيخ الصفار أبرز رموزه الدينية ـ واضحة تماماً، فهو ـ دينياً ـ إصلاحي متسامح، وأقرب إلى منهج محمد مهدي شمس الدين ومحمد حسين فضل الله، اللَّذين يشددان على الحوار والتلاقي مع السنة والسلفيين منهم أيضاً، وهو ما تبناه الصفار مشروعاً له يسعى من خلاله إلى التواصل والتلاقي مع النخب السنية على اختلافها وتنوعها، أما في السياسة فهذا الفريق يتبنى الحوار مع السلطة السياسية في سبيل تحقيق مكاسب للطائفة، ولا يمانع في مشاركة النخب الأخرى في المملكة في مطالباتٍ إصلاحية تتعلق بالوضع العام في البلاد. هذا النهج بشقيه الديني والسياسي غيّر معادلات الصراع والتنافس داخل الحالة الشيعية، فبعد أن كان التنافس بين أهل الحركة الإصلاحية المُنحلَّة والتيار التقليدي ـ الممثَّل بالوجهاء التقليديين والخوئيين ـ تنافساً بين معارضة للسلطة ترفض الحوار وموالاة لها تؤكده، صار التنافس على تمثيل الطائفة في الحوار مع السلطة، ولذلك كان من الطبيعي أن تصبح العلاقة بين تيار الصفار والتيار التقليدي قائمة على الود والاحترام بعد سنواتٍ من المعارك القاسية والطاحنة، فالتنافس هنا أكثر هدوءاً، وذلك لأن الاتفاق في الاستراتيجية واضح بين الطرفين.

بات تيار الصفار واضحاً تماماً في صيغته النهائية، فهو تيار إصلاحي شيعي تقوده مجموعة من الرموز المنحدرين من الحركة الإصلاحية المُنحلّة أبرزهم ـ إلى جانب الشيخ حسن الصفار ـ الدكتور توفيق السيف والأستاذ جعفر الشايب والأستاذ محمد المحفوظ والدكتور صادق الجبران، ولم يعد هذا التيار شيرازيّاً، لكنه ظل شيعيّاً مذهبيّاً، وظلت عملية تسييس المذهب ثابتةً في سلسلة تحولاته العديدة، فلم يغادر هذا التيار مرحلة «الطائفية الناعمة»، لأنه يُعرِّف نفسه مذهبياً في الفضاء العام وفي المجال السياسي، ويتصرف على هذا الأساس في علاقاته مع الدولة ومع النخب السنية. صحيح أن هذا التيار اعتمد استراتيجية الانفتاح «ثلاثية الأبعاد» التي نفذها منذ عودة أعضائه إلى البلاد بعد المصالحة، وهي الاستراتيجية التي تقضي بالانفتاح على السلطة السياسية من خلال التواصل مع كبار الأمراء والمسؤولين وتقديم المبادرات لهم، والانفتاح على النخب السُنية عبر التواصل والتعارف مع مكونات المجتمع السعودي الكبير وفي مقدمتها رموز الصحوة الإسلامية، والانفتاح على جميع القوى داخل الطائفة الشيعية وتجاوز الخلافات التاريخية حول المرجعية، فالمرجعية كانت قضية محورية عصبوية في عملية الاستقطاب داخل المجتمع الشيعي، وهي النواة الأصلية لتشكل أي تيار سياسي شيعي بعد أن يتشكل فكرياً، لذا فإن التحوُّل إلى مرجعية الأغلبية الشيعية يسهِّل على الحركة الانسياب داخل المجتمع ويعطيها فرصة أكبر للعمل على قاعدة «قلد من شئت وكن إصلاحيّاً»، وبالتالي استيعاب عدد أكبر من الطاقات والكفاءات في الحالة الشيعية والتعاون معها ضمن أهداف التيار، لكن هذه الاستراتيجية مبنية في الأساس على الهوية المذهبية، فالتيار يستمد قيمته الأساسية من كونه تياراً شيعياً يسعى إلى تمثيل الطائفة في الحوار مع السلطة والنخب السنية، وهو ما يعني أن القاعدة الثابتة والراسخة لهذا التيار هي تسييس المذهب وتوظيفه في الفضاء العام باختلاف الاستراتيجيات التي اتبعها خلال تحولاته، وأنه يفقد قيمته إذا تجاوز عملية تسييس المذهب التي هي منطلق عمله وحركته.

مع انشقاق الصفار وخروجه نهائيّاً مع فريقه من دائرة التقليد الديني لعائلة الشيرازي، انقسم من بقي من التيار الشيرازي في القطيف إلى فريقين، أحدهما يقلد محمد تقي المُدَرِّسي والآخر يقلد صادق الشيرازي، لكن الاثنين باتا يتشابهان كثيراً، فالمُدَرِّسي الذي كان يقود حركة الطلائع الرساليين لم يعد كما كان في السياسة، حيث كان للفشل والخيبات المتتالية دورها في إنهاء الحركة تقريباً، وإن بقي إطارها العام، ولم يعد هناك سوى بعض الخطابات والبيانات، لكن الحقيقة أن الحركة أصيب بانتكاسات حادة في الجبهات الثلاث الرئيسة (العراق، البحرين، السعودية) التي كانت تركز أعمالها فيها، فليس للشيرازيين حضور فاعل في السياسة في العراق التي هي موطن الحركة الأصلي، حيث لم ينجح نائب واحد للتيار في انتخابات البرلمان العراقي التي تلت سقوط نظام صدام حسين وغزو الأمريكيين للعراق عام ٢٠٠٣م، وصار الشيرازيون قوة هامشية تتركز في كربلاء وتعيش على إحياء المناسبات الدينية. وفي البحرين تراجع تأثير ممثلي الشيرازيين هناك، وهم لا يتمتعون بثقل سياسي كبير بالمقارنة بجمعية الوفاق صاحبة التمثيل الأكبر والأوسع في الشارع الشيعي البحريني، وفي السعودية أسهم انشقاق الحركة الإصلاحية المُنحلّة عن التيار في إضعاف نفوذه السياسي بشكل كبير، وليس للتيار نفوذ حقيقي سوى جزئياً في الكويت عبر بعض النواب في مجلس الأمة. من هنا تأتي أهمية مسألة «المرجعية» لدى عائلة الشيرازي، فهي تعني في ما تعني بقاء اسم العائلة حياً سياسياً وإن في ساحة لم يعد لهم فيها ناقة ولا جمل، لكن انقسام المرجعية في العائلة بين الخال وابن أخته أسهم في إضعاف التيار أكثر فأكثر، على الرغم من أن المُدَرِّسي كما أسلفنا لم يعد يختلف كثيراً عن صادق الشيرازي، فليس هناك عمل حركي حقيقي في ظلّ ضمور المشروع السياسي وإن ظل التعبير عن الراديكالية السياسية من محمد تقي المُدَرِّسي وشقيقه هادي في مواقفهما السياسية الإقليمية قائماً، لكنه استمر بعيداً عن التأثير. المُدَرِّسي وصادق الشيرازي يتشابهان كثيراً في

الرؤية الدينية التي تتصف بارتداد عميق نحو الغيبيات، على عكس مسار الحركة التاريخي عندما انطلقت بصفتها حركة تجديد ديني، فالشيرازيون بعد نكسة مشروعهم السياسي باتوا أكثر تقليدية في المجال الديني، وانعكس هذا في خطابهم الديني الذي يركز كثيراً على الغيبيات في الحديث عن أهل البيت (عليهم السلام) عبر خطبائهم الحسينيين مثل السيد محمد باقر الفالي والشيخ عبد الحميد المهاجر، كذلك يهتم التيار كثيراً بالدفاع عن طقوسٍ مثل التطبير ـ ضرب الرؤوس والأجساد بالسلاسل أو الآلات الحادة في موسم عاشوراء ـ؛ التي حَرَّمها عدد من مراجع الشيعة الكبار، وأيضاً يركز خطاب هذا التيار على استحضار التاريخ وتأكيد مظلومية أهل البيت وشحن الجمهور عاطفيّاً في هذه المسألة، وتأكيد إدانة فعل بعض الصحابة، ويهتم أيضاً بالتبشير المذهبي وتشييع السنة في بلدان عربية وأفريقية، ويثير خطابهم في العموم إشكالات عديدة مع أتباع المذاهب الأخرى ـ السنة تحديداً ـ في عدد من البلدان عربية.

المجموعة التقليدية في القطيف التي تهتم بالدراسة العلمية والأنشطة الدعوية والتبشيرية بشكل أساس رجعت إلى تقليد صادق الشيرازي، وهذه المجموعة لا تحمل مشروعاً سياسيّاً في الأساس، ومن أبرز رموز هذه المجموعة ـ التي سنسميها تيار صادق الشيرازي ـ الشيخ محمود السيف والشيخ يوسف المهدي، أما المجموعة الحركية الراديكالية التي تحمل مشروعاً يوتوبياً لتغيير العالم من خلال بناء الطاقات الرسالية المؤمنة والقادرة على مواجهة الظلمة في كل مكان، وبأن الفرد الرسالي «جندي تحت الطلب» وقِيَمي لا يفاوض على مبادئه، فقد قلدت محمد تقي المُدَرِّسي، وهي لم تكن راضية منذ بداية التسعينيات عن قرار انفصال الحركة الإصلاحية عن الحركة الأم وأصبحت في ما بعد في مواجهة مع تيار الصفار ومشروعه السياسي بعد عودته إلى السعودية، ومن أبرز رموز هذه المجموعة ـ التي سنسميها تيار المُدَرِّسي، أو المدرسيّون ـ الشيخ نمر النمر والشيخ محمد حسن الحبيب، وللنمر مشروعه الخاص داخل البلد، وله موقف

مناوئ لمشروع الصفار، وكانت علاقتهم متوترة حدَّ القطيعة منذ أن كان الرجلان في سوريا، واستمرت هذه القطيعة حتى بعد عودتهما إلى البلاد، ولم يلتق الصفار والنمر إلا مرتين خلال ما يقارب عقدين من الزمن، حيث التقيا صدفة أول مرة في منزل أحد وجهاء العوامية، وترتب في أثنائه لقاء آخر بينهما كان أشبه باللقاءات الرسمية بين طرفين للتو قد تعارفا[٣٢]. بعد وفاة الشيرازي طرح نمر النمر مرجعية المُدَرِّسي بقوة، بل تكفل بحمل الراية في وجه بقية المجموعتين ـ تيار صادق الشيرازي وتيار الصفار ـ واعتبر تخلي تيار الصفار عن المُدَرِّسي نكثاً للعهد، ونكوصاً عن المشروع الرسالي، وأن مسألة المرجعية ليست قضية تقليد ـ الأعلم ـ إنما هي تغيير مسار كامل، وأن المُدَرِّسي «يتصدى للأمور السياسية» ويطرح أيديولوجيا حركية شمولية وليس مجرد فتاوى فقهية[٣٣].

تفاوتت العلاقات بين الأطراف الثلاثة التي أنتجها انقسام التيار الشيرازي في المجالين الديني والسياسي، ففي الرؤية السياسية اقترب محمود السيف ويوسف المهدي من تيار الصفار، وصار موقف تيار الصفار السياسي يعبِّر عن موقف تيار صادق الشيرازي في القطيف، في مقابل المدرسيين الذين يحملون رؤية أكثر راديكالية للوضع القائم، ولا يؤمنون بخيارات الصفار السياسية كالتواصل والحوار والانفتاح مع الدولة قدر إيمانهم بالضغط من خلال الشارع، وهم بذلك يقتربون أكثر من معارضة لندن ممثَّلة بحمزة الحسن وفؤاد إبراهيم، أما في الرؤية الدينية فكما أسلفنا يتشابه فريقا المُدَرِّسي وصادق الشيرازي في الخطاب الديني، فيما يختلف تيار الصفار عنهما في تبنيه منهجية الحوار والانفتاح على الآخرين والابتعاد عن التشدد الديني في الطقوس وفي قراءة التاريخ.

انقسم التيار الشيرازي بعد وفاة مرجعه إلى ثلاث مجموعات،

---

(٣٢) حديث مع حسن الصفار.

(٣٣) حديث مع علي الدبيسي.

وظل تيار الصفار الأكثر نفوذاً بينها في الساحة الشيعية، وصار الصدام واضحاً بين تيار الصفار والمدرِّسيين، إذ إن التلاقي بينهما لم يعد ممكناً، لا دينياً ولا سياسيّاً.

رابعاً: حوار وطني

أثَّرت أحداث الحادي عشر من أيلول/سبتمبر عام ٢٠٠١م، في الأوضاع في السعودية بشكل كبير، خصوصاً أن خمسة عشر سعوديّاً شاركوا في الهجمات، وكان للهجوم الإعلامي الأمريكي على السعودية باعتبارها المسؤولة عن إنتاج التطرف والإرهاب أثرٌ في محاولة الدولة تقديم سلسلة من الإجراءات التي تنفي هذا الأمر، ومن هنا بدأ تأثير المسألة في الشيعة كما في المجموعات الفكرية المختلفة مع السلفية الوهابية، حيث مُنحت الفرصة هؤلاء للظهور إعلاميّاً بصورة أكبر، وتوجيه نقد «للغلو والتطرف»، والترويج لأفكار التسامح والقبول بالآخر، وبات الحديث عن التعددية المذهبية وعن تعزيز الوحدة الوطنية أكثر وضوحاً ورواجاً في الإعلام السعودي، وتُوِّج الأمر بمزيد من التقارب بين السلطة والقوى الشيعية المعتدلة ـ التقليديون وتيار الصفار ـ وبجلسات الحوار الوطني.

كان الحوار الوطني الأول الذي جرى صيف العام ٢٠٠٣م مناسبة للقاءٍ تاريخي بين أحد رموز المعارضة الشيعية السابقة ـ حسن الصفار ـ ورموز المعارضة الصحوية السابقة مثل: الشيخ سلمان العودة والشيخ عائض القرني، بعد أن تحوّل الطرفان من المعارضة الصريحة للسلطة إلى مهادنتها والحوار معها، كذلك حضر الحوار مجموعة أخرى من الشيوخ مثل: الشيخ عوض القرني ـ أحد رموز الإخوان المسلمين في السعودية ـ والشيخ ربيع مدخلي أحد رموز السلفية الجامية ـ وهو تيار سلفي نشأ في السعودية يتميز بموالاته المطلقة لولاة الأمر وتشدده في معاداة معارضي السلطة ـ وكان الحوار الذي تمحور حول الوحدة الوطنية فرصة للتعارف الشخصي بين الشيوخ الممثلين لتيارات ومذاهب مختلفة، وحرص الصفار على

زيارة الشيوخ المتواجدين في الحوار واللقاء الشخصي بهم لكسر الحواجز[٣٤]، وأحدث ظهور صور الصفار مع سلمان العودة خصوصاً وهما في السيارة ضجة كبيرة على المستوى المحلي، ففي حين بدا المشهد مشجعاً عند بعضهم، كان مثار انتقادات حادة من جمهور السلفيين تحديداً لسلمان العودة الذي اتُّهم بمحاباة «الروافض»، وعلى الرغم من أن الصفار التقى أيضاً بالبقية إلا أن التركيز كان على العودة تحديداً؛ لأن الصورة التي تجمعهما ظهرت للعلن، ولأنه بدا أكثر انفتاحاً من غيره، ويُروى أن الصفار جلس بشكل شخصي مع الشيوخ الذين حضروا الحوار عدا الشيخ ربيع مدخلي الذي رفض مجرد الجلوس والتحاور معه[٣٥].

الملتقى الأول للحوار الوطني بعد ثلاثة أيام من جلسات النقاش التي تلخصت في محورين: الوحدة الوطنية ودور العلماء فيها، والعلاقات والمواثيق الدولية وأثر فهمها في الوحدة الوطنية، قدَّم في ختام أعماله مجموعة من التوصيات أهمها: الإدراك بأن التنوع الفكري وتعدد المذاهب من طبائع البشر، والتفكير في الخطاب الإسلامي الداخلي والخارجي في إطار من الوسطية والاعتدال، والمحافظة على الوحدة الوطنية لهذه البلاد المبنية على العقيدة الإسلامية الصحيحة وعلى الثوابت الشرعية، وتوكيد مكانة العلماء ودورهم في ضمان الوحدة الوطنية، وتوكيد دورهم في رد الشُّبَه خاصة في مجال الوحدة الوطنية واجتماع الكلمة، والتعامل بين المسلمين أنفسهم، وبينهم وبين غيرهم[٣٦]. كذلك كان من بين التوصيات التوازن في توزيع برامج التنمية بين مناطق المملكة، والاستمرار بعملية الإصلاح وتوسيع قاعدة المشاركة الشعبية[٣٧].

---

(٣٤) حديث مع حسن الصفار.

(٣٥) حديث مع أحد أفراد تيار الصفار.

(٣٦) موقع مركز الملك عبد العزيز للحوار الوطني على الإنترنت، <http://www.kacnd.org>.

(٣٧) المصدر نفسه.

شارك الصفار أيضاً في الحوار الوطني الثاني الذي أقيم في نهاية كانون الأول/ديسمبر ٢٠٠٣م في مكة المكرمة، وكان اللقاء هذه المرة أكبر من ناحية المشاركين، كما كانت توصياته أكثر شمولية لناحية القضايا المطروحة على الساحة السعودية في تلك المرحلة، فقد شملت توصيات اللقاء الذي حمل عنوان «الغلو والاعتدال.. رؤية منهجية شاملة» دعوةً إلى تحديد المفاهيم ذات الصلة بالغلو مثل: الإرهاب ودار الكفر ودار الإسلام والطائفة المنصورة وغيرها، ودعوة إلى تسريع عملية الإصلاح السياسي وتوسيع المشاركة الشعبية من خلال انتخاب أعضاء مجلس الشورى ومجالس المناطق وتشجيع تأسيس النقابات والجمعيات التطوعية ومؤسسات المجتمع المدني، وتطوير وسائل التواصل بين الحاكم والمحكوم، والفصل بين السلطات الثلاث: التنظيمية والتنفيذية والقضائية، وتأكيد ضبط الشأن الاقتصادي بما يحافظ على المال العام، وتحقيق مبدأ الشفافية والمحاسبة حول ذلك، وتجديد الخطاب الديني بما يتناسب والمتغيرات المعاصرة، وتطوير مناهج التعليم وتعزيز دور المرأة في المجالات كافة، وتأمين المحاكمة العادلة أمام القضاء للمتهمين بقضايا العنف والإرهاب، وتأكيد التوازن في الطرح الإعلامي ومراعاة التنوع الفكري والمذهبي فيه[٣٨]. ظهر اللقاء الثاني، تحديداً، تعبيراً عن مطالب شرائح مختلفة في الإصلاح السياسي والديني والاقتصادي، لكن التوصيات التي أثنى عليها كثير من النخب السعودية لم تجد طريقها إلى التنفيذ، وبقيت مجرد توصيات تفتقر إلى آلية تنفيذية واضحة.

كانت مشاركة الصفار في لقاءي الحوار الوطني مكسباً مهمّاً، فمن جهته عزز الصفار موقعه الشخصي على المستوى الوطني، وقُدِّم إعلاميّاً بوصفه رمزاً شيعيّاً وطنيّاً كبيراً، وواجهة معتدلة للطائفة، كذلك تعزز موقع تيار الصفار على مستوى تمثيل الطائفة في المعادلة الوطنية، وفي الحوار مع مسؤولي الدولة وأجهزتها المختلفة، وأيضاً

---

(٣٨) المصدر نفسه.

فتح الحوار الوطني قنوات أكثر للتواصل الذي بدأه الصفار وتياره مع النخب السنية، وخاصة السلفية منها، فقد كان الصفار لا يجد صعوبة في التواصل مع المثقفين الليبراليين، كما إنه كثف زياراته إلى مناطق المملكة المختلفة، وألقى ندوة في أَحَدية الدكتور راشد المبارك في الرياض حول «السِّلم الاجتماعي» في نيسان/أبريل ٢٠٠١[٣٩]، لكن التواصل مع السلفيين ـ سرّاً وعلناً ـ لم يأخذ زخماً حقيقيّاً إلا بعد الحوار الوطني وانتشار صورة العودة والصفار التي أعطت انطباعاً للجمهور الشيعي خاصة أن هناك فرصة للتلاقي مع بعض «السلفيين المعتدلين».

عمل تيار الصفار على تعزيز علاقته مع النخب الإصلاحية والمشاركة معها في عملها المطلبي، حيث كان الشعور العام لدى هذه النخب أن البلاد والمنطقة بأسرها تمر بمنعطف تاريخي بعد الحادي عشر من أيلول/سبتمبر، ومع إشارات الغزو الأمريكي للعراق توجب تحصين الوضع الداخلي بتحقيق إصلاحات شاملة، وأن الأمير عبد الله بخطابه المنفتح على سماع آراء الناس وأفكارهم يقدم بادرة مشجعة على الطرح الإصلاحي، وهكذا ظهرت عدة بيانات جمعت تواقيع عدد كبير من المثقفين والناشطين الإصلاحيين تلخص المطالب الإصلاحية على شكل رسائل لولي العهد الأمير عبد الله، وكان أحد أهم الوثائق الإصلاحية في ذلك الحين بيان «رؤية لحاضر الوطن ومستقبله»، وهو البيان الذي بدأ بصفته فكرةً مشتركة بين الدكتور عبد الله الحامد والشيخ سليمان الرشودي من **جهة**، وتوفيق السيف ومحمد المحفوظ من **جهة ثانية**، والأستاذ علي الدميني ونجيب الخنيزي من **جهة ثالثة**[٤٠]. شاركت الأطراف الثلاثة في طرح رؤيتها والتشاور في ما بينها، وكتب توفيق السيف النص الأوَّلي للبيان[٤١] وجُمِعتْ تواقيع

(٣٩) حديث مع حسن الصفار.

(٤٠) حديث مع محمد المحفوظ.

(٤١) حديث مع محمد المحفوظ.

عدد من المثقفين والناشطين من مختلف التيارات والتوجهات الفكرية، وسلّم البيان قرابة الأربعين من الموقعين عليه لولي العهد في بداية عام ٢٠٠٣م، وكان من بينهم جعفر الشايب، وسمع الموقعون كلاماً إيجابيّاً من ولي العهد يؤكد فيه أن نص البيان هو مشروعه. تمحور البيان حول خمسة محاور، **أولها** المحور السياسي، وفيه حديث عن بناء دولة المؤسسات الدستورية عبر تطوير النظام الأساس للحكم والفصل بين السلطات الثلاث وانتخاب أعضاء مجلس الشورى ومجالس المناطق وقيام مؤسسات المجتمع المدني، **وثانيها** المحور الاقتصادي، وفيه رؤية تركز على العدالة في توزيع الثروة، وتقوية أنظمة الرقابة والمحاسبة، وتنمية مصادر إضافية للدخل. **ثالثها** المحور الاجتماعي وكان الحديث عن إشاعة ثقافة حقوق الإنسان، وإزالة عوامل التمييز الطائفي والمناطقي، وإصلاح نظام الخدمات العامة الأساسية، وتعزيز دور المرأة، وفي المحور **الرابع** دعوة إلى إطلاق مبادرات إصلاحية من خلال العفو العام عن المعتقلين السياسيين، وإعادة الحقوق المادية والمعنوية لدعاة الإصلاح، وانتهى البيان بالمحور **الخامس** الذي يدعو إلى مؤتمر وطني للحوار حول القضايا الأساسية[٤٢].

بالإضافة إلى مشاركة أقطاب تيار الصفار في صياغة البيانات الإصلاحية الوطنية وتوقيعها، شارك الأقطاب بكتابة بيانات تعبر عن مطالب وطموحات الطائفة الشيعية وتوقيعها، ووسط حُمّى البيانات التي ظهرت في ذلك الحين، نُشر بيان «شركاء في الوطن» في نهاية نيسان/ أبريل ٢٠٠٣م، الذي جمع تواقيع مختلف التيارات الموجودة في الساحة الشيعية لأول مرة، فتيار الصفار شارك إلى جانب تيار خط الإمام ممثلاً بعبد الكريم الحبيل، والتيار التقليدي، والشخصيات اليسارية[٤٣]، وتضمن البيان مقترحات لتعزيز الوحدة على صعيد الأمة

---

(٤٢) عدنان، **السعودية البديلة.. ملامح الدولة الرابعة.**

(٤٣) حديث مع محمد المحفوظ.

لمواجهة الأخطار التي تهددها، ومن هذه المقترحات إعلان المملكة بشكل صريح عن احترامها للمذاهب الإسلامية كافة ومنها المذهب الشيعي، والانفتاح على مختلف المذاهب وتمثيلها في المؤسسات الإسلامية، وتشجيع التواصل بين علماء الدين من المذاهب كافة. أما على صعيد الوحدة الوطنية فيشدد البيان على كون المواطنين الشيعة جزءاً أصيلاً من كيان الوطن «فهو وطنهم النهائي، لا بديل لهم عنه، ولا ولاء لهم لغيره»، ويرفق هذا الحديث بمجموعة من المطالب التي تكررت كثيراً حول الحريات الدينية للشيعة، وإلغاء التمييز الوظيفي بحقهم، وتمكينهم من الوصول إلى المناصب العليا، وتجريم التحريض على معتقدهم[٤٤].

كان توقيع الحبيل تحديداً مهمّاً في الإشارة إلى حجم التغيير الذي طرأ على نهج خط الإمام بعد تفجير الخُبر والاعتقالات التي طالته مع مجموعة أخرى من شيوخ التيار وشبابه؛ إذ يمكن القول إن تفجير الخُبر والاعتقالات التي تلته نقطة تحوُّل أساسية في منهج خط الإمام، فبعد أن كان معارضاً للدولة بات أكثر ليناً وقبولا بالحوار معها، لكن من الضروري الإشارة إلى أن التيار تعرض لاهتزاز كبير بعد اعتزال معظم شيوخه العمل السياسي إثر خروجهم من السجن بعد تفجير الخُبر، كما إن كثيراً من شباب التيار خرجوا من السجن وهم ناقمون على التيار ورموزه، وأثّر هذا الأمر كثيراً في حجم التيار ونفوذه، ولم يبقَ للتيار بعد انكفاء جعفر المبارك وسعيد البحار وآخرين، واستقلال حسن النمر وخروجه من التيار، سوى عبد الكريم الحبيل واجهة رئيسة، وهكذا بات الثقل الرئيس للتيار في قرية الربيعية وبعض القرى المجاورة، فيما خسر التيار كثيراً من نفوذه في مناطق أخرى كان له فيها نفوذ مهم كصفوى والأحساء، وبات التيار أكثر بعداً عن الحديث السياسي المحلي، وأكثر قرباً من المنهج الدعوي، لكنّه ظلّ يردد خطاب إيران وحزب الله اللبناني في ما يتعلق بالأحداث

(٤٤) عدنان، المصدر نفسه.

الإقليمية ويتبنى رؤيتهما ويؤكد دعمه لمواقف ما يُعرف بـ «محور الممانعة» في المنطقة، فيما غابت الرؤية السياسية للداخل في ظل غياب مشروع ومنهج واضحين للتيار، وعدم وجود رؤية إيرانية بخصوص الأوضاع المحلية السعودية ـ وهو ما سنوضحه بالتفصيل لاحقاً ـ وافتقار خط الإمام إلى النخب المهتمة بالشؤون الفكرية والإعلامية والحقوقية، فهذا التيار تغلب على عناوينه السياسية العمومية، وليس له خطاب إعلامي خاص به، ولا يوجد عنده سوى منبره الإعلامي على الإنترنت المتمثِّل بـ «شبكة فجر الثقافية» التي تغطي نشاطات التيار وخُطَب عبد الكريم الحبيل، وتندرج أغلب مواقف التيار ضمن خانة ردة الفعل البسيطة على الأحداث اليومية في الساحة المحلية، وهو يحاول تعويض هذا الأمر بتكثيف الأنشطة الدينية والاجتماعية التي تساهم في رفع رصيده الشعبي وتعزز حضوره الاجتماعي، كإحياء ليالي القدر، أو برنامج الزواج الجماعي، أو من خلال التواجد في الأندية الرياضية. في المحصلة بات هذا التيار أكثر ليونة في مواقفه السياسية المحلية، وصار يقترب أكثر من تيار الصفار، وكان توقيع بيان «شركاء في الوطن» دلالة واضحة على التغيير الذي حصل في عقل التيار تجاه السلطة السياسية، إذ يعترف التيار مع الموقعين الآخرين بالسعودية بوصفه وطناً نهائياً، بعد أن كان يتبنى الفهم الأممي لنظرية ولاية الفقيه وتطبيقاتها في إيران تحديداً.

الحوار والتلاقي بين النخب الشيعية كان أكثر فاعلية في المدة التي تلت المصالحة وعودة الأطراف المختلفة إلى البلاد، وساهم في ذلك ضمور المشاريع السياسية للتيارات المختلفة، وانخفاض حدة الصراع حول المرجعية بالتدريج مع وفاة الخميني ثم الخوئي وأخيراً الشيرازي، ومع أن التوترات لا تختفي أبداً على الساحة، إلا أن صراعات المرجعية لم تعد مثلما كانت في الثمانينيات والنصف الأول من التسعينيات، ونجح تيار الصفار في فتح قنوات التواصل مع التيار التقليدي ومع تيار خط الإمام، لكن توتر المُدرِّسيين منه بقي قائماً. ونتيجة لأجواء الحوار على المستويات المختلفة، ساد هدوء كبير في

تلك الفترة، وتمكن تيار الصفار من إبقاء قنوات تواصله مفتوحة مع الجهات الثلاث المستهدفة باستراتيجية الانفتاح: الدولة، والنخب السنية، والتيارات الشيعية. استمرت حالة التهدئة في الداخل الشيعي إلى أن جاءت الانتخابات البلدية عام ٢٠٠٥م؛ لتشعل الصراع من جديد.

خامساً: الانتخابات البلدية

كانت الأجواء داخل الطائفة الشيعية بشكل عام إيجابية في ما يخص العلاقة مع السلطة السياسية، وكانت هذه العلاقة تعبر عن حالة متقدمة بما لا يقارن بأي مدة سابقة منذ انتفاضة تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٧٩م، وجاءت الانتخابات البلدية في الفترة بين عام ٢٠٠٥م في إطار ما قيل إنه إصلاح متدرج يهدف إلى توسيع قاعدة المشاركة الشعبية في صناعة القرار، وكان الحديث حول كون الانتخابات البلدية تجربة أولية يفترض تطويرها لاحقاً، وهكذا كانت الانتخابات لنصف مقاعد المجالس البلدية فقط ومن دون مشاركة المرأة في الترشح والانتخاب، وانعكست الأجواء الإيجابية في القطيف والأحساء على التفاعل الشعبي مع الانتخابات، خاصة مع تصاعد التفاؤل على المستوى الوطني بأن تكون هذه الانتخابات ـ على علّاتها ونواقصها ـ بدايةً لإصلاحات سياسية جدية.

في القطيف والأحساء اعتُبرت الانتخابات البلدية فرصة للحضور على المستوى الوطني والمساهمة في العملية السياسية من داخل النظام، وليس من خارجه كما كانت المعارضة الشيعية تعمل قبل حلّ الحركة الإصلاحية، وعمل تيار الصفار على تهيئة الناس للمشاركة الفاعلة في هذا الاستحقاق عبر جملة من الأعمال: حملات توعية، وتثقيف سياسي وحقوقي، وندوات ومحاضرات في المساجد حول أهمية المشاركة في الانتخابات، وحثّ الناس على التسجيل والحصول على بطاقة ناخب، وتشجيع مرشحين على خوض العملية

الانتخابية، وغيرها من الأنشطة التابعة لأية عملية انتخابية[٤٥].

قُسِّمَت القطيف إلى خمس دوائر انتخابية: **الدائرة الأولى** في سيهات، و**الدائرة الثانية** في العوامية والقرى المحيطة بالقطيف، و**الدائرة الثالثة** في صفوى، و**الدائرة الرابعة** في تاروت، و**الدائرة الخامسة** في القطيف، وقُسِّمَت الأحساء إلى ست دوائر انتخابية[٤٦]، وتشجع الناس للمشاركة، وعمل تيار الصفار بكفاءة عالية لدفع الناس للتسجيل، من خلال توفير المواصلات من المساجد والأحياء الداخلية إلى مراكز تسجيل الناخبين في المدارس الحكومية[٤٧]، وقام رموز التيار بعدة زيارات إلى المنتديات والديوانيات لحث النخب على الترشح لعضوية المجلس البلدي، وفعلاً ترشح في الدائرة الرابعة عن جزيرة تاروت عبدالشهيد السُني وهو من عائلة بارزة في الجزيرة بجانب سعيد الخباز (ليبرالي مستقل) بتشجيع من جعفر الشايب (تيار الصفار)، وكذلك ترشح محمد المصلي (مستقل) وعلي الدبيسي (خط الإمام)، لكن ترشُّح الشايب في اللحظة الأخيرة خلق أزمة بينه وبين المرشحين الآخرين وتحديداً الخباز والسُني؛ لأنه هو من أقنع الاثنين بالترشح وألمح لهم بعدم نيته الترشح، ثم فاجأهم بترشحه.

في القطيف خاض تيار الصفار الانتخابات بقائمة موحدة (قائمة الشمعة) التي ضمت خمسة أعضاء: عيسى المزعل عن الدائرة الأولى، ونبيه الإبراهيم عن الدائرة الثانية، وعلي الحي عن الدائرة الثالثة، وجعفر الشايب عن الدائرة الرابعة، وميرزا العلوان عن الدائرة الخامسة. فاز أربعة من المرشحين على قائمة الشمعة، وخسر العلوان مقعد القطيف لصالح الدكتور رياض المصطفى مرشح منطقة القلعة والمدعوم من التيار التقليدي في القطيف. لم يكن التنافس في القطيف تنافساً حركياً دينياً صرفاً، فتنافسٌ من نوع آخر برز في أثناء الانتخابات

(٤٥) حديث مع محمد الشيوخ.

(٤٦) حديث مع محمد الشيوخ.

(٤٧) حديث مع محمد الشيوخ.

البلدية بين مرشحي دائرة القطيف تحديداً، إذ ضمت قائمة الشمعة التي أعدّها تيار الصفار المرشح ميرزا العلوان من جنوب القطيف، والعلوان في الحقيقة لم يكن شيرازياً، ولكنه قريب فكريّاً من تيار الصفار، حيث خاض تيار الصفار الانتخابات البلدية باعتباره جماعة سياسية تضم شخصيات من مختلف المرجعيات الدينية لا باعتباره إطاراً مرجعيّاً مغلقاً، في الوقت الذي رشحت فيه المجموعات المنتمية إلى العائلات الإقطاعية في شمال القطيف (منطقة القلعة) رياض المصطفى في مقابل ميرزا العلوان مرشح جنوب القطيف، وقد أحيت هذه المنافسة الصراع الطبقي الذي ظل يشكل بعداً مهماً للتجاذب الديني في منطقة القطيف منذ مطلع الثمانينيات الميلادية، وبحسب ما يُحكى فإن تيار الصفار كان ينوي ترشيح زكي أبو السعود (أحد المنتمين إلى العائلات الإقطاعية في شمال القطيف) عن الدائرة الخامسة، لكن ضغط القاعدة الشعبية للتيار وخزانه البشري في قرى جنوب القطيف حال دون تحقق ذلك، وفرضت القاعدة الشعبية في تلك القرى مرشحها ميرزا العلوان على القائمة.

هُوجم حسن الصفار في موضوع قائمة الشمعة، واتُّهِم بأن القائمة صادرة من مكتبه وبرعايته، لكن الحقيقة أن قائمة الشمعة كانت بتنسيق الكاتب حسين العلق مدير الحملة الإعلامية للمرشح جعفر الشايب، وقد سماها بهذا الاسم تيمناً برمز الشمعة الذي اعتمده الائتلاف العراقي الموحد، وهو الائتلاف الذي شارك في أول انتخابات برلمانية أُجريت بعد الاحتلال الأمريكي في بداية عام ٢٠٠٥م وحظي بمباركة السيستاني[٤٨]، ولم تكن القوائم رسمية بالطبع، فقانون الانتخابات البلدية لا يسمح بإنشاء التكتلات والقوائم الانتخابية، لكن القوائم كانت تنشر في الإنترنت وعبر رسائل الجوال، وكانت قائمة الشمعة أبرز القوائم ولم تكن القائمة الوحيدة، فخط الإمام تبنى قائمة الغدير

(٤٨) حديث مع محمد الشيوخ.

التي باركها عبد الكريم الحبيل[٤٩]، وضمت: عبد الله خريدة وشرف السعيدي، وعلي الحي، وحسين الدبيسي ورياض المصطفى، والملاحَظ هنا أن بعض أعضاء القائمة ليسوا من أعضاء تيار خط الإمام، لكن التيار يرى أنهم الأفضل في دائرتهم ويبارك اختيارهم. أيضاً ظهرت قائمة شبه ليبرالية تُعرف بقائمة التنمية والتطوير، وضمت: حسين بونيان، وإبراهيم آل إسماعيل، وعبد الله العبد الباقي، وسعيد الخباز، وزكي أبو السعود. لم تكن قائمة الشمعة القائمة الوحيدة المدعومة من قبل التيارات الدينية أو من رجال دين مباشرة، ففي الأحساء مثلاً وعلى الرغم من اختلاف العنوان الرئيس للتنافس الانتخابي إلا أن تدخل بعض المشايخ لم يغب عن الانتخابات، فظهرت قائمة بمباركة السيد هاشم السلمان المدير العام في الحوزة العلمية في الأحساء، وفي الدمام ظهرت قائمة تبناها السيد علي الناصر[٥٠].

في الأحساء نجح الشيعة في تحقيق اكتساح لمقاعد المحافظة من خلال الحصول على خمسة مقاعد من أصل ستة، وكان اثنان من الفائزين من المحسوبين على تيار الصفار، وهما عبد الرحيم بوخمسين عن الدائرة الرابعة، وعبد الله الحليمي عن الدائرة السادسة، بالإضافة إلى سلمان الحجي، وعبد المنعم الخليفة، وحجي النجيدي. لم تكن التعبئة والتحشيد في الأحساء على أسس حزبية، إنما كان للصراع الانتخابي هناك عنوان مختلف، فالتنافس كان ذا طابع مذهبي بين السنة والشيعة، وكان الحشد المذهبي حاضراً من كلا الطرفين بقوة منذ اليوم الأول في هذا الاستحقاق الذي اعتُبر بمثابة إحصائية عددية لحجم كل طائفة في الأحساء، ومنافسة على إثبات الأغلبية العددية لهذه الطائفة أو تلك، لذا توحدت التيارات الدينية الشيعية تحت لواء الطائفة وتناست الخلافات الحزبية على قاعدة ترتيب الأولويات، وفي

---

(٤٩) حسين العلق، «ائتلاف الشمعة وأساطير الأولين!،» شبكة راصد الإخبارية، ١٣/ ٣/ ٢٠٠٥، <http://www.rasid.com/artc.php?id=5213>.

(٥٠) المصدر نفسه.

المقابل سعت التيارات الدينية السُنية إلى رص صفوفها وحشد جماهيرها على أسس مذهبية لمنع الشيعة من السيطرة على مقاعد التمثيل الشعبي في منطقة يُراد إثبات «سُنِّيتها»، من هنا كان الاختلاف الواضح بين التنافس الانتخابي في القطيف الذي عبَّر عن صراع حزبي وتياري داخل الطائفة الشيعية، وبين التنافس في الأحساء الذي كان معركة مذهبية بامتياز.

قدمت الانتخابات البلدية في الأحساء مثالاً حيّاً على تسييس المذهب من قبل التيارات الدينية لأغراض سياسية، من خلال رفع شعارات دينية وتعبئة الجمهور على أساس عنصر أصلي (المذهب)؛ بغية تحقيق مكسب سياسي دنيوي ليس للاعتقاد الديني صلة به إلا من حيث إيجاد عنصر تمايز مع الجماعة المنافسة في السياسة، والأهم أن هذه الانتخابات قدمت نموذجاً مصغراً لما يمكن أن تكون عليه عملية انتخابية في غياب الأحزاب والقوى المدنية الحديثة، وبيّنت تسيُّد الجماعات المذهبية الساحة، وكيف تُنتج الطائفية الناعمة وعملية تسييس المذهب حالة الصراع الطائفي داخل اللعبة السياسية بما يكرس الطائفية ويعيد إنتاجها، وأن هذه هي مآلات الطائفية الناعمة مهما تزيَّنت بدعوات الانفتاح على الآخر والحوار معه، فهي تحمل في هويتها المذهبية أصل المشكلة الطائفية مهما صلحت النوايا وتم تزخيم الخطاب بشعارات الوحدة الوطنية، حيث لا يمكن الاقتناع باندماج وطني تدعو إليه جماعات تقوم معركتها الانتخابية على صراع النفوذ الاجتماعي والتمثيل الطائفي لا على التنافس في برامج العمل، ولو كان الاندماج الوطني والانفتاح على الآخر جدياً لما كانت هذه التحالفات المذهبية، ولكان من الممكن إيجاد تحالفات على أساس برامج انتخابية بعيداً عن التكتلات الطائفية.

عمل تيار الصفار بكامل طاقته ونجح في الهيمنة على مقاعد المجلس البلدي في القطيف بسبب عدم وعي بقية التيارات الدينية بكيفية إدارة الحملات الانتخابية أو لامبالاتها بأهميتها السياسية، حيث

لم تشارك التيارات الدينية بشكل منظَّم، فراح كل إمام مسجد يدعم مرشح قريته بحسن نية ظناً منه أن تزكية الشيخ للمرشح من دون ماكينة انتخابية ستضمن له الفوز، على العكس تماماً تصرف تيار الصفار، فاستعان بخبرات أصدقائه من البحرين وذلك باستيراد أحد الخبراء في إدارة الحملات الانتخابية، الذي قدم ورشة عمل بعنوان «كيف تكسب الانتخابات؟»(٥١). في الانتخابات يكسب دائماً الأكثر تنظيماً، وتيار الصفار في الساحة الشيعية هو الأكثر خبرة وتنظيماً في السياسة، ويكاد يكون التيار الوحيد الذي يملك مؤسسات وخبرات وكوادر بشرية قادرة على ترجمة المشروع السياسي على أرض الواقع، وقد تجلّى ذلك بما لا لُبس فيه في الانتخابات البلدية الأولى في الأحساء والقطيف، فيما لم تفهم التيارات الدينية الأخرى أهمية الاستحقاق الانتخابي من حيث انعكاسه على حجم التمثيل الشعبي أمام السلطة السياسية، وهو ما كان تيار الصفار حريصاً عليه ويسعى إلى إثباته أمام السلطة، وقد نجح في ذلك بامتياز. غابت عن الانتخابات البلدية الأولى مسألة المرجعية الدينية، لكن من دون غياب كامل لدور الحركات الدينية ولرجال الدين، ولم تبرز حدة الاستقطاب حول المرجعية في العملية الانتخابية وكان الوضع يسير بشكل جيد في هذه المسألة، وكأن عملية تذويب الخلافات الاجتماعية والسياسية باسم المرجعية بعد وفاة كبار مراجع الطائفة قد أصبحت واقعاً لا عودة عنه، خصوصاً أن المشاركين في العملية الانتخابية بالترشح كانوا في غالبهم مستقلين مدنيين أو يساريين سابقين أو متدينين غير مسيسين، ما أزاح عنصر المرجعية من الاستغلال السياسي في خُطب المرشحين الانتخابية، لكن نتائج الانتخابات البلدية أعادت عقارب الساعة إلى الوراء، وبعثت الخلاف على المرجعية من جديد، واشتعل الصراع السياسي الاجتماعي برداء ديني بعد الفوز الساحق لتيار الصفار في الانتخابات، حيث طفت على السطح شعارات من قبيل «استئثار

---

(٥١) حديث مع سلمان العيد.

الشيرازيين بالساحة»، و«اختطاف قرار القطيف»، و«المؤامرة الشيرازية»، على الرغم من أنه لم يعد هناك تيار شيرازي عملياً بعد انقسام الشيرازيين، إلا أن الخاسرين في الانتخابات، وتحديداً بعض المستقلين وأبناء العائلات الإقطاعية في قلعة القطيف روَّجوا لهذه الشعارات، واستحضروا ماضي المرجعية في إشعال صراع ما بعد نتائج الانتخابات.

استمرت التيارات الدينية على لامبالاتها بعد إعلان النتائج، لكن الفوز المدوِّي لتيار الصفار انعكس على بعض القوى الاجتماعية المشاركة في العملية، فشعرت بمرارة الخسارة، وبأن التيار «استفرد بالمناصب» واستغل نفوذه الديني لتحقيق أهداف سياسية، وبدأت على إثر ذلك حملة قادتها جماعة حديثة العهد نسبيّاً بالسياسة تعرف بـ «ديوانية القطيف» من خلال المواقع ومنتديات الإنترنت، وترددت فيها الشعارات التي ذكرناها. ديوانية القطيف عبارة عن مجموعة أفراد ينتمون إلى أبرز عائلات شمال القطيف (القلعة تحديداً)، كالشمَّاسي والخنيزي والجشي والزاير، أسسها في بداية الألفية الثالثة عبد الله الشمَّاسي الذي سُجن في الستينيات مع اليساريين على خلفية مشاركته في أنشطة التنظيمات اليسارية، وهناك أسماء بارزة أخرى في الديوانية كعباس الشماسي وجهاد الخنيزي. بعد انحسار التيارات القومية وبعد تجربة السجن والمنفى المريرة التي مر بها آباءُ بعضِهم قرر هؤلاء ألا يقحموا أنفسهم في اللعبة السياسية، واشتد النفور من العمل السياسي أكثر مع صعود الحركات الدينية إلى واجهة العمل السياسي في منطقة القطيف، وذلك بسبب الصراع التاريخي الطبقي بين هذه العائلات الوجهائية وزعامات الحركات الدينية الذين يعتبر معظمهم من طبقات أقل في السلم الاجتماعي الذي انقلب رأساً على عقب بفعل تحوّلات ما بعد انتفاضة تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٧٩م، وتسييس المذهب ـ كما أشرنا سابقاً ـ وانصب اهتمام هذه المجموعة على تحسين الأوضاع الخدمية والتنموية في منطقة القطيف من دون الدخول في معمعة السياسة، وهو المسار ذاته الذي سلكه الوجهاء الأوائل في

المجتمع الشيعي، لذلك حظيت الديوانية بدعم شيوخ التيار التقليدي مثل عبد الله الخنيزي، وباتت تعبّر بشكل واضح عن التيار التقليدي في القطيف بتوجهاته المعروفة[٥٢].

في المحصلة النهائية انتصر تيار الصفار في الانتخابات البلدية، وحقّق هدفه الرئيس من هذا الأمر وهو تأكيد زعامته للطائفة وأحقيته في تمثيلها أمام السلطة، وأثبت مرونة وقدرة سياسية عالية في مواجهة خصومه في الانتخابات، وأعطت نتيجة الانتخابات للتيار دفعة معنوية لاستكمال منهجه في الحوار مع السلطة ومع النخب السنية، لكن هذه النتائج لم تكن كافية لتمنع احتدام النقاش داخل الطائفة حول قدرة منهج التيار على تحقيق مكاسب حقيقية لها.

(٥٢) حديث مع هيثم الجشي.



الفصل السابع

الاصطدام بالحائط:
إعادة إنتاج الأزمة



أولاً: انفجار الهوية الشيعية

انتهى شهر العسل بين الشيعة والسلطة، وبعد أن كان الجمهور الشيعي متفائلاً بتغير في أوضاعه، أصبح أكثر إحباطاً ويأساً، لكن نهاية شهر العسل لا تُعزى إلى الأوضاع الداخلية فقط، بل إن العامل الإقليمي المتداخل مع الوضع الداخلي أسهم بشكل كبير في إنهاء حالة التفاؤل بالتغيير، وفي إيجاد أزمة طائفية على المستوى العربي كان لها تأثيرها البالغ في العلاقات بين الشيعة والسلطة السياسية، وبين الشيعة والسنة في السعودية. فما حصل بعد غزو العراق عام ٢٠٠٣م، أدى إلى انفجار الهويات الفرعية (المذهبية تحديداً)، وإلى حالة من الغليان الطائفي في المنطقة استمرت الأحداث اللاحقة لغزو العراق في ترسيخها وتأكيدها.

كان غزو العراق وما تلاه فاتحة لمجموعة من التأثيرات في الشيعة على السلطة السياسية، فالواقع العراقي المنقسم طائفيّاً بعد الغزو الأمريكي، والذي ذهب باتجاه العداء الطائفي والحروب الأهلية المصغرة، أسهم في إيجاد حالة انفعال طائفي مؤيد لهذا الفريق أو ذاك في العالم العربي، وبدا أن عدداً من الأنظمة العربية متوترة من الصعود الشيعي في العراق، وظهرت تصريحات تؤكد هذا التخوف والانزعاج مثل تصريح الملك الأردني عبد الله الثاني في كانون الأول/ديسمبر عام ٢٠٠٤م عن تخوفه من نشوء «هلال شيعي» في المنطقة إذا وصلت حكومة عراقية موالية لإيران حسب تعبيره، وتصريح الرئيس المصري حسني مبارك في نيسان/أبريل عام ٢٠٠٦م عن اعتقاده بأن ولاء أغلب الشيعة لإيران وليس لدولهم، ما أوجد

حالة صراعية في المنطقة تؤدّي فيها الهوية المذهبية دوراً أساسيّاً، إذ إن محور الأنظمة العربية الذي تشكّل في مواجهة إيران صار يتحدث بشكل مستمر عن علاقة الشيعة بإيران، وهذا أسهم في صب الزيت على نار المشكلة الطائفية المشتعلة أصلاً.

الجمهور الشيعي في السعودية راقب أولاً صعود القوى الشيعية العراقية إلى الحكم بكثير من التعاطف، ثم راقب الحملة على هذا الصعود بكثير من الغضب والانزعاج، وفي الوقت نفسه الذي تعززت فيه الهوية المذهبية لهذا الجمهور في موقفه من قضايا المنطقة مع تأثيرات التشكّل المذهبي فيها، تراكمت عنده حالة الإحباط من سلوك الدولة حيال الملفات الإقليمية، فالدولة ظهرت بالنسبة إلى هذا الجمهور راعيةً لمشروع «سني» في المنطقة يسعى إلى دعم التشكيلات السنية وحمايتها وتمكينها في ساحات الصراع الإقليمية في مواجهة إيران «راعية الشيعة» في هذه الساحات، ولم يكن من الممكن لدولة تعمل على «مذهبة السياسة» إلا أن تتصرف وفق هذا المنطق في تعاطيها مع ملفات الخارج كما ملفات الداخل، وبالتالي فإن موقف الدولة المناوئ للحكم الشيعي الجديد في العراق والذي بدأ يتضح أكثر بعد عام ٢٠٠٥م (أي بعد الانتخابات التي شكّلت المشهد العراقي الجديد)، ثم موقفها في حرب تموز/يوليو ٢٠٠٦م في بيان المصدر السعودي المسؤول الذي يُحمّل حزب الله اللبناني مسؤولية الحرب ويعتبرها «مغامرة غير محسوبة»، وبعد ذلك موقفها من الأزمة اللبنانية التي أعقبت الحرب ووقوفها مع الحكومة التي يقودها تيار المستقبل الممثِّل للحالة السنيّة في لبنان في مواجهة المعارضة التي يقودها حزب الله، جعل الجمهور الشيعي يتأكد أن الحسابات المذهبية حكمت الموقف السعودي من الملفات المختلفة. في الوقت نفسه كانت مجموعة من الشيعة يتقدمهم رجال دين يتظاهرون في الشارع احتجاجاً على تفجير مرقدَي الإمامين علي الهادي والحسن العسكري في سامراء في شباط/فبراير ٢٠٠٦م، وسادت أجواء التوتر عامة الشيعة السعوديين بسبب الحرب الأهلية المصغرة التي حصلت

في العراق بعد هذا التفجير، وقبل ذلك بسبب العمليات الإرهابية التي كان بعض السلفيين الجهاديين السعوديين يشاركون فيها في العراق، ثم جاءت حرب تموز/ يوليو ٢٠٠٦م؛ لينزل مجموعة من الناس إلى الشارع في مظاهرات مؤيِّدة لحزب الله في حربه ضد إسرائيل، وهكذا فإن الفرز في المواقف بين الجمهور الشيعي والدولة بدا واضحاً في الملفات الإقليمية.

الدولة في المقابل اعتبرت الملف الشيعي الداخلي جزءاً من الملف الإقليمي، ولذلك تتوتر العلاقة مع الشيعة أو تتحسن تبعاً لموقف الدولة من إيران تحديداً، فبعد أن كانت العلاقات مع إيران إيجابية وأسهم هذا في انفتاح الدولة على الشيعة، عادت العلاقات إلى التوتر مجدداً مع التصادم السعودي ـ الإيراني في العراق ولبنان، والانزعاج السعودي من تزايد النفوذ الإيراني في البلدين، وأصبحت وسائل الإعلام المحسوبة على الدولة تتحدث تلميحاً وتصريحاً، وبشكل مستمر عن علاقة الشيعة في السعودية والخليج بإيران، وصار الشيعة في موقع المتهم بالولاء لإيران الذي يجب أن ينفي هذا الاتهام باستمرار ويؤكد ولاءه لوطنه لا لإيران، وهو ما جعل الانفتاح بين الطرفين (الشيعة والسلطة) يضمحل حتى وصل إلى نهايته.

في الوقت الذي انعكس فيه التأزيم الإقليمي والحديث المتكرر عن إيران والولاء لها في الإعلام السعودي مزيداً من الاحتقان عند الشيعة، كان الواقع الداخلي يسهم بدوره في تعزيز هذا الاحتقان، فعلى الرغم من أن الشيعة حصلوا على عدد من المكاسب على مستوى الحريات الدينية، حيث صاروا يبنون مساجدهم ويقيمون مراسم العزاء في محرم ويسيرون بمواكبهم في الشوارع بإشراف الأمن وحمايته، إلا أنّ ملف التمييز الوظيفي ظل مشكلة قائمة وإن تم تحقيق بعض المكاسب الصغيرة فيه، ولم يشعر الشيعة ـ إجمالاً ـ أن مشكلتهم قد عولجت بشكل جذري، وهذا يعود إلى أن الدولة التي انتهجت سياسة الانفتاح على الشيعة لم تتمكن من إيجاد حلول

حقيقية ودائمة؛ لأنها لم تتخلَّ عن مذهبتها للسياسة وتبنيها لهوية مذهبية، بل إنها عادت لتأكيدها في أكثر من مناسبة بعد أن شعرت بتجاوزها خطر الإرهاب الداخلي وبقدرتها على استيعاب الحالة السلفية مجدداً، لذلك لم يكن من الممكن أن يشعر الشيعة بمعالجة جذرية لمشكلتهم في غياب هوية وطنية جامعة يمكن أن تسهم في استيعابهم ضمن مؤسسات الدولة، وفي غياب تجريمٍ واضح وصريح لكل الممارسات الطائفية الفردية والجماعية ضدهم، ولم يكن ممكناً أن تعالج الدولة الملف الشيعي ببعض الانفتاح والحوارات من دون القيام بعملية إصلاح تطال هوية الدولة وتكرّس مبدأ المواطنة المتساوية وتجرِّم التمييز الطائفي على كل المستويات.

الإحباط الشيعي لم يكن وليد تعثر معالجة الملف التمييز المذهبي فقط، بل كان في جزء أساس منه وليد الإحباط من النتائج على المستوى الوطني أيضاً، فبعد التفاؤل بالحوار الوطني وما خرج به من توصيات، وبالبيانات الإصلاحية التي اجتمعت في التوقيع عليها أطياف وطنية عديدة، غابت الآمال بحدوث تغييرات حقيقية مع غياب أي مؤشرات جدية على التغيير، وحتى الانتخابات البلدية لم تكن لتقنع الناس بأن تقدماً جديّاً يحدث في البلاد، وهكذا اجتمع العامل الإقليمي مع العامل المحلي بشقيه الخاص والعام لينتج يأساً شيعياً من التغيير، واحتقاناً من الوضع القائم، ومزيداً من التقوقع على الذات وتعزيز الهوية المذهبية في مقابل الهويات الأخرى.

يمكن القول إن النصف الثاني من عام ٢٠٠٦م حمل التغيير في المزاج الشيعي العام مع تراكم النتائج المحلية والإقليمية، ويمكن القول ـ أيضاً ـ إن تعزيز الهوية المذهبية جاء بعد غزو العراق عام ٢٠٠٣م لكنه أخذ زخماً أكبر مع الوقت وصولاً إلى عام ٢٠٠٦م، حيث انفجرت الأوضاع في العراق ثم في لبنان تزامناً مع الإحباطات الداخلية، وقد اتضحت مظاهر تعزيز الهوية المذهبية في مزيد من البحث عن حالات التمايز عن الآخرين، وانتشار القنوات الفضائية

الشيعية التي تبث من العراق وتشجع حالات التعبير المذهبي عن الذات، والتركيز على الطقوس المعبرة عن حالة شيعية خاصة، وإيجاد مناسبات دينية شيعية لم يتم إحياؤها في السابق، وفي المناظرات التلفزيونية ومناظرات شبكة الإنترنت بين السنة والشيعة حول أصل الخلاف المذهبي بين الفريقين، وكل هذا صب في اتجاه تأكيد الذات المذهبية في مقابل الهويات الأخرى.

التغيير السياسي الذي حصل في العراق أعطى فرصة للعراقيين الشيعة في ممارسة طقوسهم التي كانت ممنوعة في زمن نظام صدام حسين، وبعد مدة طويلة من الكبت خرجت هذه الممارسات بأشكال متنوعة بعضها فيه كثير من المبالغات، وكان التطبير أحد هذه الممارسات التي كانت تُنقل عبر الفضائيات الشيعية العراقية، والتقطتها مجموعة من الشيعة السعوديين ليطبقوها في مدن القطيف وقراها، ولم تكن ممارسة التطبير قبل العام ٢٠٠٣م حاضرة في القطيف بالحجم الذي صارت إليه بعد ذلك العام، واستعرّ الخلاف حول هذه الممارسة بين مجموعة من مقلدي محمد تقي المُدَرِّسي وصادق الشيرازي ومحمد صادق الروحاني ممن يرون في التطبير أمراً جائزاً ـ بل مستحباً أحياناً ـ وبين تيار خط الإمام الذي يلتزم بفتوى خامنئي بتحريم التطبير واعتباره أمراً مسيئاً للدين والمذهب، ومعه تيار الصفار الذي شدد على دعوةٍ كان قد أطلقها منذ نهاية التسعينيات بالتبرع بالدم في المستشفيات خلال أيام محرم بدلاً من إراقته في الشوارع من خلال التطبير، لكن المهم أن هذه الممارسة تضخمت نتيجة الضخ من الخارج، وأن الإعلام «الشيعي» الذي توسع في السنوات التي تلت ٢٠٠٣م بدأ يسهم في تشكيل مزاج الناس، خصوصاً مع تصاعد الأزمة الطائفية في المنطقة العربية، الذي انعكس على تزايد القنوات التلفزيونية الطائفية وتزايد الاهتمام من السنة والشيعة في السعودية ببرامج المناظرات العقائدية بين الطرفين، وحتى في الجانب السياسي بدأ هذا الإعلام ـ والإعلام المضاد أيضاً ـ ببناء تصور الشيعة لأنفسهم

بصفتهم كتلةً سياسية في الإقليم في مواجهة كتلة مذهبية سنية ـ تبني تصورها عن ذاتها بأشكال مختلفة أيضاً وتعزز هويتها الخاصة بصفتها طائفة ـ كما إن إعلام «الممانعة» وخطاب حزب الله اللبناني وبالذات بعد عام ٢٠٠٦م صار يشكل موقف غالبية الجمهور الشيعي من الأحداث السياسية في المنطقة، وكل هذا هو نتيجة طبيعية للمشاريع الطائفية في المنطقة التي تبنتها الدول المتصارعة إقليميّاً وعززت من خلالها الصراعات الطائفية المتنقلة بين الساحات العربية المختلفة.

ساهم انفجار الهويات الفرعية في المشرق العربي في إيجاد هوية شيعية مغلقة تعبِّر عن ذاتها محليّاً وإقليميّاً، ودينيّاً وسياسيّاً، بالشكل الذي يضمن تمايزها في مقابل الهويات الأخرى، وكان لهذا وقع سلبي على مشروع تيار الصفار المرتكز على الحوار مع الدولة ومع النخب السنية ـ والسلفية ـ والانفتاح عليها، ومع توالي الإحباطات بدأت النقاشات داخل الحالة الشيعية لهذا النهج وما أنجزه أو أخفق في إنجازه طوال السنوات التي تلت المصالحة مع السلطة.

ثانياً: سجال الممانعة والموادعة

في آب/أغسطس عام ٢٠٠٨م كسر حمزة الحسن وفؤاد إبراهيم جدار الصمت، وكانت المرة الأولى التي يظهر فيها الخلاف السياسي الكبير بين جماعة لندن وتيار الصفار، منذ حلّ الحركة الإصلاحية لنفسها عام ١٩٩٣م وعودتها إلى السعودية. كان بعض الناس يتصورون أن جماعة لندن التي تمارس دوراً إعلاميّاً وسياسيّاً معارضاً للحكومة السعودية، إن من خلال الكتابة والإشراف على موقع «شؤون سعودية» أو «مركز قضايا الخليج» أو عبر الظهور في بعض القنوات الفضائية أو المشاركة في المؤتمرات الدولية المتعلقة بحقوق الإنسان، تمارس دوراً مكملاً للأنشطة السياسية لتيار الصفار في الداخل، وأن الفريقين يحملان مشروعاً سياسيّاً واحداً، لكن لكل طرف منهما دورٌ يؤديه، وأن الطلاق غير المُشهر الذي جرى بينهما بعد العودة إلى البلاد

عبارة عن «خداع بصري» تمارسه الحركة السياسية المُنحلَّة من أجل إخفاء التنسيق في مختلف المحطات والقضايا، لكن هذا التحليل سقط بفعل السجال السياسي الذي أطلقه الحسن وفؤاد إبراهيم مع تيار الصفار ونهجه.

يعود الخلاف السياسي بين جماعة لندن وتيار الصفار إلى منتصف التسعينيات، حين ظهر لقيادات الحركة الإصلاحية المُنحلّة وأعضائها أن الوعود الحكومية بتحقيق المطالب الشيعية لم تُنفّذ، فاختار حمزة الحسن وفؤاد إبراهيم العودة إلى خيار المعارضة السياسية والمواجهة المفتوحة والمباشرة، وبالتالي الخروج مرة أخرى من البلاد إلى لندن، أما البقية فقرروا العمل على تمكين الطائفة ومراكمة المكاسب من الداخل، فالصراع على تحقيق المطالب بحسب هؤلاء ليس من جنس الصراعات التي تُخاض بالضربة القاضية وإنما عن طريق كسب النقاط[1].

دارت معركة علنية أمام الناس من خلال سلسلة من المقالات بين مشروعين سياسيين متقابلين ومتضادين، لكل واحد منهما طريقه وطريقته في تحقيق الهدف المعلن والمنشود: تحصيل حقوق الشيعة. المشروع الأول هو: مشروع تيار الصفار الذي أصر حمزة الحسن على تسميته في مقالاته بمشروع «الموادعة»، وهو مشروع التواصل مع السلطة السياسية والتودد لها بتقديم المبادرات والمقترحات، والسعي إلى حل ملف الشيعة من داخل النظام، من خلال العمل مع النظام ومساعدته على ابتداع حلول ولو موضعية أو جزئية للمشكل الشيعي، وكذلك العمل على خلق أجواء إيجابية تساهم في تعزيز التعايش مع الجماعات السعودية الأخرى، والانفتاح على القوى الاجتماعية السلفية والدخول معها في حوار بهدف التعارف ثم التفاهم على تجاوز الأمور الخلافية التاريخية في سبيل التوصل إلى ميثاق يحفظ حقوق الجميع.

---

(١) حديث مع محمد محفوظ.

الخيار الثاني هو: خيار المعارضة المفتوحة وهو مشروع جماعة لندن أو ما سمّاه الحسن خيار «الممانعة»، وهو قائم على مقاطعة الحكومة السعودية وفتح باب المعارضة السياسية والإعلامية للنظام والضغط عليه لحصد مكاسب حقيقية للطائفة الشيعية، والغرض الأساس لهذه المعارضة هو تحقيق هدفين:

الأول على المستوى الديني من خلال الاعتراف الرسمي من قِبل الدولة ومؤسستها الدينية بالمذهب الشيعي بصفته مذهباً من المذاهب الإسلامية، وبالشيعة بصفتهم مسلمين «لهم الحق في حرية التعبير وحرية العبادة وحفظ الخصوصية المذهبية»[٢].

والثاني على المستويين السياسي والمدني (شراكة في السلطة والثروة) أي أن تكون للشيعة حصة في المناصب الإدارية والسياسية العليا وحصة من الثروة الوطنية[٣]، وقد كتب حمزة الحسن بعدها دراسة بعنوان «المشكل الشيعي والخلاف حول توزيع الثروة: بين الناهب المحتكر، والمنهوب المنتج» سعى من خلالها لتثبيت فكرة سيطرة «النجديين» على المناصب الحكومية وتهميش الشيعة وبقية المناطق والمذاهب، وأن مطالب المهمشين لا تتحقق بالتماهي مع النظام والالتصاق به، أو بدفع المجتمع الشيعي نحو قبوله والولاء له، وذلك بالهرولة نحو سراب «الوطنيات المفخخة»، فالتواصل لا يكفي ولا يقدم منجزاً، ولا يقاس المنجز إلا بمآلاته الختامية.

في معرض نقده لتيار الصفار يَعْتبِر الحسن أن حمل المطالب إلى الجهات العليا عبر الزيارات أو العرائض إنما هو تذويب لقضية «أمة» ضحت بالغالي والنفيس من أجل استرداد كرامتها، وأن على الشيعة التفكير في أنفسهم كونهم «أمة مستقلة» عن بقية المواطنين ويحق لها

---

(٢) حمزة الحسن، «منجزات الشيعة في ١٥ عام موادعة،» شبكة راصد الإخبارية، ٢٧/ ٩/ ٢٠٠٨، <http://rasid.com/artc.php?id=24509>.

(٣) المصدر نفسه.

تقرير مصيرها، وهي إشارة واضحة إلى طرح انفصالي عند الحسن سنأتي على ذكره بالتفصيل.

شنّت جماعة لندن هجوماً كبيراً على مشروع الصفار، وتعرض التيار لنيران كثيفة من أصدقاء الأمس مضافاً إليها حزمة من الأسئلة حول طبيعة المسار السياسي الذي تتبعه الحركة الشيعية منذ ١٥ عاماً، وما يتعلق بمستقبل علاقتها مع الدولة، وكتب حمزة الحسن مقالاً مطولاً بعنوان «الشيعة في السعودية بين منهجين: التواصل مع الحكومة أو معارضتها» قدَّم فيه أسباب الكتابة ودوافعها النقدية للمشروع السياسي لشيعة السعودية، وأن خمسة عشر عاماً كافية للحكم على جدوائية المشروع، معتبراً أن هذا التيار أُعطي الفرصة الكاملة لتجربة خياره، وقد حان وقت الحساب، خصوصاً أنه «ليس هناك مشروع سياسي يُخشى الإضرار به، أو منجز يُخشى عليه من الطيران في السماء» بحسب الحسن. اتهم الحسن المعارضة السابقة «بالانقلاب» على النهج من دون تقديم مبرر سوى استغلال التراث الشيعي الواسع وحمّال الأوجه لإدارة الظهر للعمل المعارض، على عكس ما كانت تنصح الناس به سابقاً في «الزمن الثوري» من رفض الظلم والاعتماد على قوة «المستضعفين» في مقابل «المجرمين»[٤]، ويرى فؤاد إبراهيم في مكان آخر أن خيارات «الموادعة» تمخضت عن إيغالٍ في التمييز الطائفي ضد الشيعة، وتساءل: هل أوقفت زيارات رجال الدين السلفيين فتاوى التكفير ضد الشيعة؟، أو هل عملت الدولة على سن قوانين تجرِّم فتاوى التكفير ضد الشيعة؟[٥].

سعت جماعة لندن ـ حمزة الحسن وفؤاد إبراهيم ـ إلى استغلال

---

(٤) حمزة الحسن، «الشيعة في السعودية بين منهجين: التواصل مع الحكومة أو معارضتها،» شبكة راصد الإخبارية، ٣١/٨/٢٠٠٨، <http://rasid.com/artc.php?id=23953>

(٥) فؤاد إبراهيم، «الشيعة وخيار المساكنة السالبة،» شبكة راصد الإخبارية، ٢٤/٩/٢٠٠٨، <http://rasid.com/print.php?id=24462>.

هوية الدولة المذهبية ـ مذهبة السياسة ـ لتكريس هوية مذهبية مقابلة لهوية السلطة، وصناعة هوية «شيعية» انعزالية في مقابل مشروع الانفتاح والاندماج الذي طرحه تيار الصفار من خلال تقديم جرد حساب لعمل «الموادعة» في الخمسة عشر عاماً الماضية، عرضت فيه جماعة لندن الإحصاءات التي توضح بالأرقام حجم الاستبداد بالثروة الوطنية، ونبهت جماعة لندن على أن الدولة ليست قائمة على أُسس المواطنة حتى يُطلب من الشيعة الولاء لها ولرموزها بقدر ما هي قائمة على الانتماء المذهبي إلى المذهب الوهابي، والمناطقي لمركز السلطة، أي أن هذه الحملة استهدفت في ما استهدفت شطب التفكير في المواطنة خياراً للشيعة، وإعداد بنك أهداف على أسس مذهبية انفصالية كما هو واضح من مقالات الحسن التي أكّد فيها «أننا بالمعنى السياسي «أمة» والنظام أمة أخرى، ونحن بحاجة إلى تأكيد «تعريف» أنفسنا بصفتنا شيعة، وبصفتنا جماعة مضطهدة تسعى لنيل حقوقها، وتواجه النظام السعودي وتعتبره عدواً مباشراً لها، ودون هذا التعريف لا نستطيع تحديد ماهية قضيتنا ولا نستطيع تحديد أهدافنا، ولا نستطيع تحديد كيفية تحقيق تلك الأهداف ولا نستطيع حتى التمييز بين أصدقائنا وأعدائنا»[٦]، لكن هذا لا ينفي بالضرورة البنية المذهبية المحاصصية للمشروع الآخر، فهو أسس حركته على قواعد طائفية ظلّ يتغذى عليها جمهوره لفترة ليست بالقصيرة، والتعايش الذي ينشده بالنتيجة سيكون تعايشاً تحت ظلال زعماء الطوائف الذين ينفتحون على بعضهم ويتحاورون في ما بينهم.

حرصت جماعة «الممانعة» من خلال هذه الضربة على اصطياد أكثر من عصفور سياسي بحجر واحد، فقد اهتمت في المقام الأول بهدم المشروع المنافس لها وهو المشروع المُهيمن على الساحة الشيعية منذ العودة من الخارج، وتشكيك الناس في نوايا أصحابه ودوافعهم

(٦) الحسن، «منجزات الشيعة في ١٥ عام موادعة».

بالدرجة الأولى، ثم عملت هذه المقالات على خلق فرز حاد في أوساط المثقفين الشيعة بين مؤيد ومعارض لها، وشجعت الناقمين على التيار من كوادره السابقين على الجهر بالنقد، كذلك سعت جماعة لندن إلى التمايز بمشروعها السياسي عن مشروع تيار الصفار من خلال تأكيد المعارضة بوصفها خياراً استراتيجيّاً في وجه «اضطهاد الدولة المنظم» في مقابل خيار التواصل وذلك ببناء هوية شيعية مذهبية قادرة على رفع هذا المشروع المناهض لهذا «الكيان السعودي» على أكتافها والركض به نحو التقسيم. استقبلت قيادات المُدرِّسيين وجمهورهم هذه المقالات بحفاوة عالية كون هذا الخطاب السياسي أقرب الخطابات لأدبياتهم، وعمل المُدَرِّسيون على ترويج المقالات في منتدياتهم ومواقعهم الإلكترونية باعتبارها تصب في المجرى «الثوري» نفسه تقريباً، وقد عززت هذه الهجمة العلاقة بين جماعة لندن وتيار المُدَرِّسي الذي يتزعمه نمر النمر.

في مقابل هذه الهجمة الشرسة لم تنبس قيادات تيار الصفار بكلمة واحدة، وكأن الطير قد خيَّم على رؤوسهم جميعاً، وهي سياسة طالما مارسها زعماء التيار لامتصاص الضربات، لكن التجاهل أضعف التيار في هذه المواجهة؛ لأن الجمهور يسعى دائماً إلى سماع وجهات النظر المختلفة، وباستثناء ما قدمه الكاتبان حسين العِلق ومحمد الشيوخ، وهما من قيادات الصف الثاني في التيار، من محاولةٍ للدفاع عن المشروع السياسي للتيار، لم يعلق أحد على هذه «الغارة السياسية»، وحتى مقالات العلق والشيوخ لم تدخل في صُلب الأفكار التي طرحها حمزة الحسن وفؤاد إبراهيم، بل إن العلق اعتبر هذه المقالات مجرد إعلان «انشقاق» رسمي عن الجماعة، وهو شيء طبيعي ومقبول عادةً من قِبل المنشقين ما لم تُضف إليه تهم التخوين والتشكيك في الذمم والإساءة إلى المنافسين، وهو لذلك يرى في رأي جماعة لندن المعبِّر عنه في مقالاتهم «عملية انتقام لا تمت للنقد السياسي بصلة»، وفيها تصفية حسابات وتسخيف لجهود الآخرين، وأن هذه «الغارة السياسية»

تثير علامات استفهام حول إمكانية التعاطي السياسي مستقبلاً مع هذه الجماعة[٧]. في المقابل رأى محمد الشيوخ في هذه الهجمة محاولة من الطرف الآخر للصعود على أكتاف مشاريع الآخرين من خلال لعبة المزايدات المفضوحة من دون أدنى مؤهلات للقيادة، ومن دون مشروع سياسي حقيقي[٨].

لكن حمزة الحسن أكد في أكثر من مكان أن الخلاف السياسي موجود، وأن هناك محاولات جرت لاستعادة الوضع الحركي، لكنها مُنيت بالفشل، وأن التزامه هو وفؤاد إبراهيم الصمت كان بغرض عدم الدخول في دائرة المزاحمة مع هذا التيار وانتظار ما سيسفر عنه مشروعه، وأنهما منذ عام ٢٠٠٤م باتا على يقين بأنهما يسبحان في مكان والتيار في مكان آخر[٩].

في خطوة غير متوقعة أوقفت «شبكة راصد الإخبارية» المحسوبة على تيار الصفار نشر مقالات حمزة الحسن وفؤاد إبراهيم بعد سلسلة المقالات هذه، من دون ذكر مبررات الإيقاف لجمهورها، وهو ما اعتبره المتابعون للشبكة مؤشراً على ضيق صدر التيار بالنقد الموجَّه إليه، خصوصاً أن الإيقاف جاء من شبكة تدعي الدفاع عن حرية التعبير في السعودية، ما دفع حمزة الحسن وفؤاد إبراهيم إلى إنشاء موقع جديد اسمه «شبكة الملتقى الإخبارية»، ومواصلة نشر المقالات النقدية لمشروع التيار وقياداته فيها. شبكة راصد الإخبارية هي منبر إعلامي لتيار الصفار، وهي من أكثر المواقع الشيعية انتشاراً ومتابعة داخل الطائفة، وتستثمر من قِبل تيار الصفار في ضرب الخصوم أحياناً، ففي أحد المرات نُشر مقال في الشبكة باسم وهمي هو

---

(٧) حسين العلق، «بين النقد والتسقيط.. ضاعت الطاسة،» شبكة راصد الإخبارية، ٢٥/٩/٢٠٠٨، <http://www.rasid.com/artc.php?id=24479>.

(٨) محمد الشيوخ، ««المزاعطة» السياسية!،» شبكة راصد الإخبارية، ٢٦/٩/٢٠٠٨، <http://www.rasid.com/artc.php?id=24498>.

(٩) حديث مع حمزة الحسن.

«عباس الصفواني»، وكان عنوان المقال «الشيخ منصور الجشي يمارس السطو المسلح»، والمقال يتحدث عن سرقة الجشي لدراسة دينية ونشرها باسمه، والجشي هو أحد الشيوخ المحسوبين على التيار التقليدي[10].

الخيارات التي يطرحها الفريقان في المجمل خياراتٌ لا تنشد البحث عن تجاوز الطائفة بصفتها إطاراً سياسيّاً ملزماً لأفرادها، فتتضاءل بذلك مساحة التفكير في حلول خارج شرنقة الطائفة لينحصر الفكر السياسي بين خيار حقوق الطائفة وبين خيار «أحلام» الانفصال، على الرغم من محاولات تيار الصفار كسر الطوق المذهبي الذي ربطه على عنقه منذ تكوينه. الخياران المطروحان في هذا السجال على شيعة السعودية كما نلاحظ هما خياران يؤديان إلى الاصطدام بالحائط؛ لأن أيّاً من الخيارين لا يحقق المساواة والعدالة المنشودة على أسس المواطنة، ولأن الخيارين ينطلقان من حقوق الطائفة لا حقوق الأفراد الذين يجب أن يكونوا مواطنين متساوين وشركاء في إدارة الدولة، يُعرِّفون أنفسهم بصفتهم مواطنين ويتصرفون على هذا الأساس، لا أن يُعاملوا داخل مؤسساتها قانونيّاً أو سياسيّاً بناءً على هويتهم الدينية.

ثالثاً: موت الحوار

واصل تيار الصفار نهجه المتمثّل بالحوار مع الدولة لتحقيق بعض المطالب الخاصة بالطائفة الشيعية، وعلى الرغم مما أنجزه التيار على صعيد الحريات الدينية ببناء المساجد والحوزات الدينية وإدخال الكتب الدينية، وعلى صعيد النشاط المدني والاجتماعي في القطيف الذي أسهم فيه التيار نفسه عبر مؤسسات مختلفة دينية وثقافية وإعلامية، فإن ملف التمييز الطائفي وخاصة في الوظائف ظل يشكل تحدياً لنهج التيار

(١٠) حديث مع شيرازي سابق.

وقدرته على تحقيق منجزات ملموسة فيه، كما إن الأجواء الطائفية المشحونة وما صاحبها من عودة بعض شيوخ التيارات السلفية للحديث العدائي للشيعة في خطب الجمعة والتصريحات الإعلامية والمنشورات المختلفة أسهم في إحراج الصفار وتياره كثيراً.

ظلَّ تيار الصفار يلح على إيجاد معالجة لملف التمييز الوظيفي في لقاءاته مع المسؤولين في الدولة، وفي رسائله إليهم التي تحمل مطالبه بهذا الشأن، ففي رسالة إلى وزير الخارجية الأمير سعود الفيصل بتاريخ ٢٨ كانون الثاني/ يناير ٢٠٠٨م[١١] أعقبت اجتماعاً لأعضاء التيار مع وزير الدولة للشؤون الخارجية، مُطالَبَةٌ بتوظيف المواطنين الشيعة في كادر وزارة الخارجية، حيث حالت عوائق دون قبول الوزارة لمن تقدم إليها من الطائفة خلال العقود الماضية، ولم يصعد أي موظف من الطائفة الشيعية إلى المراتب الوسطى والعليا باستثناء الدكتور جميل الجشي الذي عُيِّن سفيراً للمملكة في طهران في الفترة بين ١٩٩٩ - ٢٠٠٢م، لذا تقترح الرسالة إجراءً محدداً هو «تعيين عدد من المواطنين الشيعة من أصحاب الكفاءات في بعض المراكز الوظيفية المتوسطة والعليا التي تُشغَل أحياناً بكوادر من خارج ملاك الوزارة، وتعيين بعض هؤلاء في وظائف ذات قيمة رمزية كسفراء أو قناصل أو ممثلين للمملكة في الخارج»[١٢].

وفي آب/ أغسطس عام ٢٠٠٨م قدّم التيار ممثَّلاً بالصفار وتوفيق السيف وجعفر الشايب وصادق الجبران ومحمد باقر النمر ورقةً تحمل مشروعاً لاندماج الشيعة في الإطار السياسي الوطني إلى ولي العهد الأمير سلطان بن عبد العزيز[١٣]، وهذا المشروع يحمل تصوُّر التيار لمعالجة المسألة الطائفية في المملكة بشكل نهائي وفتح صفحة

---

(١١) أحمد عدنان، **السعودية البديلة.. ملامح الدولة الرابعة** (بيروت: دار التنوير، ٢٠١٢).

(١٢) المصدر نفسه.

(١٣) المصدر نفسه.

جديدة مع الشيعة. يشير المشروع إلى التطورات الكبيرة في العلاقة بين الشيعة والدولة، وإلى ارتفاع منسوب التفاؤل عند عامة الناس في الطائفة الشيعية، ويبني على ذلك دعوته إلى إنهاء المسألة الطائفية بما يحقق حاجة الشيعة إلى إنهاء التمييز الطائفي ضدهم، وحاجة الدولة إلى إنهاء حالة القلق من الانقسام المذهبي وما يؤدي إليه من تحوُّل الطائفة الشيعية إلى بيئة مساعدة للانشقاق على الدولة ومعارضتها، ويؤكد أن إنهاء هذه المشكلة لا يتحقق إلا باندماج وطني يشعر الشيعة أن الدولة دولتهم كما هي دولة جميع المواطنين، ويقترح لهذا الاندماج ثلاثة مسارات أساسية: التمثيل الوظيفي، والتطبيع الاجتماعي، وتحييد الجانب الديني في العلاقة بين المجتمع الشيعي والدولة.

توضح الورقة أن الطريقين المعروفين لوصول الموظفين إلى المراتب العليا هما: الترقية بقرار سياسي في وظائف المرتبة الرابعة عشرة وما فوقها، والتدرج الوظيفي من المراتب الوسطى إلى العليا، والاثنان مسدودان تقريباً في حالة الشيعة، فالطريق **الأول** لم يستفد منه أكثر من عشرة أشخاص من الشيعة خلال نصف قرن، والطريق **الثاني** فيه عوائق تتمثل بدوائر حكومية لا توظف الشيعة ـ وزارة الخارجية مثلاً ـ و**الثالث** يتجاهل عمداً الموظفين الشيعة الأكْفَاء فلا يتجاوزون المراتب الوسطى التي وصلوا إليها، وتقترح الورقة تعيين عدد من الشيعة في وظائف ذات قيمة رمزية مثل وزير أو وكيل وزارة أو سفير أو ما شابه، ورفع الحظر ـ المقصود أو العفوي ـ على توظيف الشيعة في المراتب الإدارية المتوسطة والعليا في الوزارات والدوائر المختلفة.

تقترح الورقة أيضاً تطبيعاً اجتماعيّاً عبر السماح للشيعة بطباعة كتبهم ونشرها في البلاد وإصدار صحف ومجلات محلية في المنطقة الشرقية، ورفع الحظر على ظهورهم في وسائل الإعلام، وبالذات الرسمية منها، وهذا الطلب له خلفية متمثلة في منع محاضرتين كان

الصفار قد سجلهما لصالح التلفزيون السعودي في تشرين الأول/ أكتوبر ٢٠٠٥م في سابقة هي الأولى من نوعها في تاريخ علاقة الشيعة بوسائل الإعلام الرسمية، لكنهما منعتا من البث[١٤]. تقترح الورقة تحييد الجانب الديني في علاقة الشيعة بالدولة من خلال إنشاء هيئة رسمية لرعاية الشؤون الدينية الشيعية وتنظيمها يرأسها شيعي، وتشجيع قيام مرجعية دينية محلية عبر الاعتراف الرسمي بالمدارس الدينية الشيعية ومعادلة الشهادات التي تمنحها بنظيرتها في المدارس الدينية الأخرى، والاعتراف الرسمي بالأوقاف الشيعية، والفصل بين الجانبين الديني والسياسي في علاقة الشيعة السعوديين بالمرجعيات الدينية في الخارج[١٥].

لم يكن تيار الصفار يملك غير الحوار مع الدولة وإعادة تكرار المطالب الشيعية لتحصيل بعضها على الأقل، لكنه في نهاية عام ٢٠٠٨م وجد أن أبواب مسؤولي الدولة موصدة في وجهه، فقد انقطع الحوار مع هذا التيار من جانب الدولة[١٦]، وأصبح التيار في وضع ضعيف مع تعثر الاستراتيجية الرئيسة التي يُعوِّل عليها في عمله، ومع تزايد الاحتقان خاصة بعد أحداث البقيع وما تلاها في العوامية، ومع انهيار التهدئة الإعلامية في تناول الموضوع الشيعي في ظل تزايد الحديث حول علاقة الشيعة بإيران في وسائل الإعلام، وحتى حوارات التيار مع النخب السلفية لم تفضِ إلى شيء، بل إن بعضها تسبب بإضعاف موقف التيار أكثر.

بدأت علاقة تيار الصفار مع السلفيين عام ١٤١٧هـ (١٩٩٦م) بلقاءات مع السلفيين في المنطقة الشرقية، فالتقى الصفار بالشيخ صالح الدرويش والشيخ فؤاد الماجد، وهما قاضيان في المحكمة

---

(١٤) علي آل غراش، «حلقات الصفار التلفزيونية تثير أزمة في السعودية،» صحيفة **إيلاف** الإلكترونية، ١٧/ ١٠/ ٢٠٠٥، <http://www.elaph.com/Web/Politics/2005/10/98614.htm>.

(١٥) عدنان، المصدر نفسه.

(١٦) حديث مع أحد أعضاء تيار الصفار.

الكبرى في القطيف، كما التقى لاحقاً برئيس فرع هيئة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بالدمام الشيخ عمر الدويش(١٧)، وكانت هذه اللقاءات للتعارف الشخصي وكسر الحواجز وتبادل وجهات النظر في القضايا المختلفة. كان الصفار قبل ذلك قد التقى برفقة ثلاثة من التيار في تشرين الأول/أكتوبر عام ١٩٩٥م بالمفتي العام للمملكة الشيخ عبد العزيز بن باز، وفي اللقاء الذي استمر ساعة أثار ابن باز مآخذه على الشيعة(١٨)، وكذلك تحدث عن توحيد الربوبية، فوضح له الصفار أنها الأصل في فقه الشيعة وعباداتهم، وأحال الصفار ابن باز إلى كتابين كتبهما علماءُ من القطيف هما **الوحدة الإسلامية** للشيخ علي الخنيزي، و**الدعوة إلى كلمة التوحيد** للشيخ محمد صالح المبارك(١٩)، وإجمالاً كان اللقاء ودياً على الرغم من النقاشات العقائدية.

لم تبدأ العلاقة مع السلفيين تأخذ زخماً كبيراً إلا بعد الحوار الوطني وصورة الصفار مع سلمان العودة التي انتشرت انتشاراً كبيراً، وحاول الصفار بعدها دعوة عدد من الشيوخ السلفيين إلى القطيف، وعلى مدى سنوات حصلت زيارات علنية لعدد من الشيوخ السلفيين إلى القطيف، كان منهم الشيخ عوض القرني الذي زار القطيف عام ٢٠٠٤م والتقى بالصفار وألقى كلمة في مجلسه تحدث فيها بكلام عام عن التلاقي والحوار، وأكد أنه «سيبقى هناك من لا يقبل الالتقاء من كلا الطرفين، إما تقليداً ومتابعةً، أو غلواً وتطرفاً، أو مصلحةً وهوى، ولكنهم سيشكلون أقلية، وجماهير الأمة ستقبل ـ بإذن الله ـ الحق»(٢٠)،

---

(١٧) حديث مع حسن الصفار.

(١٨) Fouad N. Ibrahim, *The Shi'is of Saudi Arabia* (London: Saqi Books, 2006), p. 151.

(١٩) محمد رضا نصر الله، «هذا ما جرى في مجلس الشيخ ابن باز،» **الرياض**، ١٨/٦/٢٠٠٣.

(٢٠) «القطيف: الشيخ عوض القرني في ضيافة الشيخ الصفار،» شبكة راصد الإخبارية، ٢٢/٩/٢٠٠٤، <http://www.rasid.com/artc.php?id=2947>.

وقال إنه «ينبغي لنا بشكلٍ صريح وواضح عندما أهل السنة يُطالبون بإنصاف أقليات أهل السنة في مجتمعات يكون الشيعة أكثريتها ينبغي أن يُقدموا نموذجاً حيّاً في إنصاف أقليات إخواننا أهل الشيعة في مجتمعاتٍ أكثريتها من السنة، وكذلك ينبغي إذا طالب إخواننا من الشيعة في مجتمعات يكونون فيها أقليات بإنصافهم في مجتمعاتٍ أكثريتها أهل السنة، أن يجعلوا هذه المطالبة أيضاً حقّاً لإخوانهم من أهل السنة التي هم فيها أقليات والأكثرية فيها شيعة».

أيضاً كان الشيخ محمد النجيمي أحد زوار الصفار في مجلسه بالقطيف، وألقى كلمة هناك، ولم يكن عند النجيمي مشكلة في زيارة القطيف والحوار مع الصفار وغيره، وهو يرى أن القضايا الجديرة بالنقاش التي يجدر بالشيعة حسمها للابتعاد عن الخلاف هي توحيد العبادة لله من دون شريك، وكمال القرآن وتنزيهه عن النقص، ورفض القدح في صحابة رسول الله أو الشك فيهم[٢١].

أما الشيخ سعد البريك فقد أثارت زيارته عام ٢٠١٠م بلبلة كبيرة في القطيف، فقبل زيارته إلى مجلس الصفار ألقى محاضرةً في مركز الملك فهد بقرية القديح بعنوان «أذكركم الله في أهل بيتي» أثارت استياء عدد كبير من الشيعة بسبب ما اعتبروه تعدياً على المذهب الشيعي، ولذلك طالبوا عبر مواقع ومنتديات الإنترنت بمقاطعة محاضرته في مجلس الصفار، ولذلك كان عدد الحضور في مجلس الصفار قليلاً، وبات الصفار محرجاً بفعل استضافته للبريك، فقد استفاد خصومه داخل الطائفة من الأمر ليهاجموه، ويؤكدوا أنه يقدم التنازلات تلو التنازلات من دون مردود في المقابل، وأنه يسعى إلى إرضاء السلفيين المعادين للشيعة وعقيدتهم[٢٢]، خصوصاً أن اثنين

(٢١) خالد المشوح، «النجيمي يكشف لـ «الوطن» تفاصيل زيارته للقطيف ولقائه المفتوح مع علماء الشيعة،» **الوطن**، ٢٧/ ٦/ ٢٠٠٨.

(٢٢) حديث مع أحد أعضاء تيار الصفار.

وعشرين من الشيوخ السلفيين منهم الشيخ عبد الله بن جبرين والشيخ عبد الرحمن البراك والشيخ ناصر العمر، وقعوا بياناً عام ٢٠٠٨م يهاجمون فيه معتقدات الشيعة ويتهمونهم بالعمالة، ما استدعى رداً ببيان آخر من مجموعة من شيوخ الشيعة بينهم الصفار(٢٣).

بموازاة اللقاءات العلنية واستضافة السلفيين والمثقفين السنَّة من مناطق المملكة المختلفة في القطيف في مجلس الصفار وفي منتدى الثلاثاء الثقافي الذي يشرف عليه جعفر الشايب، وتفعيل لجان التواصل داخل التيار لاستضافة عدد من الصحفيين والصحفيات وإطلاعهم على إحياء مراسم عاشوراء في كل عام، كانت هناك لقاءات سرية مع مجموعة من الشيوخ السلفيين، منها **لقاءٌ** جمع رموز وأعضاء تيار الصفار مع الشيخ عبد الرحمن المحرج - استشاري القضايا الأسرية والزوجية - ومعه مجموعة من الشيوخ وطلبة العلم، وكان اللقاء موسعاً وحضره عشرات من السلفيين والشيعة، وكان النقاش فيه عامّاً حول القضايا المطروحة على الساحة. كذلك حصل **لقاء آخر** بين رموز تيار الصفار والشيخ عبد المحسن العبيكان ومعه مجموعة من الشيوخ السلفيين وطلبة العلم في منزل الأمير تركي بن طلال في الرياض، وتقدم تيار الصفار بمبادرة لإعلانها بين المجتمعين مكونة من عشر نقاط هي:

١ - الإقرار بجامعية الإسلام لكلا الطرفين السنّة والشيعة، حيث يقرّون بالشهادتين (لا إله إلا الله محمد رسول الله) ويؤمنون بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر، ويرجعون إلى الكتاب والسنّة، ويلتزمون فرائض الإسلام، ويتجهون في صلاتهم إلى القبلة.

٢ - الالتزام بالاحترام المتبادل، وعدم الإساءة إلى المقدسات والرموز المحترمة لدى كل طرف، فلا يجوز الإساءة إلى أحد من أهل

---

(٢٣) زيد بنيامين وخالد الزومان، «حرب البيانات تشتعل بين السنة والشيعة في السعودية،» صحيفة **إيلاف** الإلكترونية، ٥/ ٧/ ٢٠٠٨، <http://www.saffar.org/?act=artc&id=1573>.

بيت رسول الله، وأمهات المؤمنين ولا لأحد من الخلفاء الراشدين، أو أجلاء الصحابة، بالسب والشتم.

٣ ـ لا بد من تنقية أجواء الأمة من كيل التهم وإطلاق الأوصاف الجارحة، أو تعميم الأحكام على أهل المذهب بقول شاذ، كوصف السنّة بأنهم نواصب أو نبذ الشيعة بأنهم روافض، أو أنهم يقولون بتحريف القرآن أو يقذفون أم المؤمنين عائشة والعياذ بالله.

٤ ـ الحرص على إقامة العدل والإنصاف والمساواة في مجتمع المسلمين على اختلاف مذاهبهم، فلا يصح ظلم أحد أو بخس حقه، أو ممارسة التمييز تجاهه بسبب انتمائه المذهبي، بل يكون الجميع شركاء في أوطانهم متساوين أمام القانون في الحقوق والواجبات.

٥ ـ لا يصح تحميل المذاهب والطوائف مسؤولية أي ممارسة غير سويّة يقوم بها بعض الأتباع، فما تقوم به حكومة أو منظمة أو جهة سنية أو شيعية من ممارسات أو تصرفات يحسب على الجهة التي قامت به، ولا يحكم به على المذهب كله أو تحاسب به الطائفة كلها.

٦ ـ مع الإقرار بموارد الخلاف العقدي والفقهي بين السنة والشيعة، إلا أن مساحات الاتفاق والاشتراك بينهما أرحب وأوسع، فينبغي تأكيد مساحات الاتفاق واستحضارها في وسط أبناء الأمة.

٧ ـ إن القطيعة والعزلة تعوق المعرفة والفهم السليم من كل طرف للآخر، وتفسح المجال أمام سوء الظن، وتعطي الفرصة للجهات المغرضة للإيقاع بين الجانبين وإثارة الفتن الطائفية، والمطلوب هو تشجيع التواصل والانفتاح وخاصة بين العلماء والدعاة وطلبة العلم وأهل الرأي والثقافة من الجانبين.

٨ ـ لأننا ننتمي إلى دين واحد وأمة واحدة، ونعيش في منطقة واحدة، فهناك مصالح مشتركة تجمعنا، وتحديات قائمة تواجهنا، وإن الشرع والعقل يفرضان علينا التعاون من أجل حماية المصالح المشتركة، ومواجهة التحديات القائمة والقادمة.

٩ ـ هناك متشددون ومتطرفون في أوساط السنة والشيعة، ينطلقون من نظرات ضيقة، أو يقومون بردَّات فعل متشنجة، أو تدفعهم مصالح خاصة، أو تشجعهم جهات مغرضة، وواجب العقلاء وأهل الاعتدال أخذ زمام المبادرة وحماية مستقبل الأمة ومصالح الوطن من مزالق التطرف والفتن المذهبية.

١٠ ـ لا نستطيع تغيير ما وقع في التاريخ وقد نختلف حول بعض تفاصيله، كما لا نستطيع إلغاء ما هو موجود في كتب التراث، لكن ما يمكننا هو التوجيه إلى الجانب المشرق والصفحات المضيئة من تاريخ الأمة وتراثها في العلاقة بين أتباع مذاهبها المختلفة[٢٤].

عُرضت المبادرة بنقاطها العشر على العبيكان ومن معه، لكنهم خافوا من تأثيرات إعلان مبادرة كهذه على الجمهور السلفي تحديداً، كما إن الأمير خالد بن طلال المعروف بموقفه المتشدد من الشيعة علم باللقاءات التي تُعقد في بيت أخيه، فدخل على الخط ليقطع الطريق أمام أي مبادرة[٢٥].

لقاءٌ **ثالث** لم يعلن عنه ـ كان الأهم ربما ـ فعلى مدار سنة تقريباً (من نهاية ٢٠٠٨ إلى نهاية ٢٠٠٩ كما يُروى) حصلت لقاءات شهرية في الدمام بين ثلاثة من رموز تيار الصفار هم: الصفار نفسه وتوفيق السيف ومحمد المحفوظ، وبين ثلاثة من الرموز الإسلامية السنية هم: سلمان العودة والشيخ خالد العجيمي والدكتور مسفر القحطاني[٢٦]. اللقاءات التي بقيت سرية وفي الدمام وليس في القطيف بإصرار من الطرف السني ركزت على التخفيف من حدة التوتر الطائفي، وسبل مواجهة أي انفجارات طائفية خصوصاً مع تزايد المخاوف من مواجهة عسكرية بين الولايات المتحدة وإيران،

---

(٢٤) النقاط العشر مقتبسة من نص مكتوب يحتفظ به محمد المحفوظ.

(٢٥) حديث مع محمد المحفوظ.

(٢٦) حديث مع إخواني سعودي سابق.

وظلت النقاشات عامة ـ بحسب ما يُروى ـ ولم يكن هناك ما هو أبعد من تأكيد أن العلاقة بين الطرفين تعطي ضمانة لاستيعاب أي إشكال طائفي مستقبلي والتخفيف من آثاره[٢٧].

الملاحظ في لقاءات تيار الصفار بالشيوخ السلفيين إعطاء المساحة الأكبر للخلاف الفقهي والعقائدي بين السنة والشيعة، ويتضح هذا من كلام النجيمي ـ مثلاً ـ حول القضايا التي تستحق النقاش في الحوارات مع الشيعة في القطيف، في مقابل قلة الحديث بل ندرته حول القضايا الحقوقية المتعلقة بمبدأ المواطنة وتساوي الفرص، وحتى الحديث في هذا الجانب يأخذ منحىً مذهبياً واضحاً، مثل حديث عوض القرني عن حقوق الأقليات الشيعية في البلدان ذات الأغلبية السنية والعكس، الذي يؤكد غياب منطق المواطنة لصالح حديث مذهبي يصنف الناس إلى مجموعات مذهبية، ويؤسس في أفضل أحواله لتعايشٍ بين رعايا الطوائف، وعلى الرغم مما يمكن أن يكون بادرة إيجابية في التواصل بين هذه الأطراف، إلا أن تغليب المنطق المذهبي في النقاش، وعدم الانتقال من التواصل إلى التشارك في الرؤى والأفكار والمشاريع، جعل هذه الحوارات قليلة القيمة على مستوى الواقع. كذلك يظهر لقاء الصفار والعودة ـ مثلاً ـ لقاءً بين زعيمين من زعماء الطوائف، فكل طرف منهما ينطلق من تمثيله طائفة ومن حساباتٍ مذهبية في مقاربته للشأن العام، وعلى الرغم من كل التطور الذي حصل لخطابهما منذ الثمانينيات، بقي الرجلان على انطلاقهما من قاعدة مذهبية، وحرصهما على عدم خسارة جماهيرهما التي تلتف حولهما وفق هذه القاعدة، وتبدو المسألة أكثر وضوحاً في حالة العودة، إذ إن خشيته من إذاعة خبر لقاءٍ له مع الصفار وتمنُّعَه عن دفع أي ثمنٍ ولو بسيط لكسر الحواجز الطائفية يطرح تساؤلاً حول مدى قدرته على التخفيف من آثار أي إشكال طائفي، فإذا كانت سرية اللقاءات هي المنهج وسط احتقان

(٢٧) حديث مع إخواني سعودي سابق.

طائفي كبير، والخشية من استثمار الخصوم من السلفيين لأخبار هذه اللقاءات في «حرق» العودة جماهيرياً قائمة ومستمرة، فأي مواجهة للطائفية يمكن توقعها في حال تحول هذا الاحتقان إلى انفجار؟ ويبدو أن ما حصل إثر نشر صورة العودة مع الصفار في مؤتمر الحوار الوطني الأول من هجوم سلفي ضد العودة، وتأجيج الأزمة الطائفية خلال السنوات التي تلت مؤتمر الحوار الوطني للاحتقان في الأوساط السنية ضد الشيعة أسهم بشكل كبير في تراجع العودة عن علنية الظهور مع الشيعة والاكتفاء بالجلسات السرية معهم. لم يكن للمعولين على تقدّمٍ في ملف العلاقة بين السنة والشيعة أن يتوقعوا نتيجة من لقاءات تغلّب عليها الحسابات المذهبية، لأن طبيعة الرؤية التي يحملها المتحاورون تكرس الثنائية المذهبية ولا تلغيها، وهي في أحسن الأحوال تؤسس لمحاصصة طائفية وتعايش بين رعايا الطوائف لا لعقد اجتماعي حقوقي بين مواطنين متساوين.

لم يحصد تيار الصفار كثيراً، من لقاءاته بالشيوخ السلفيين، بل إنه أُحرِج أكثر من مرة بسبب سقف السلفيين المنخفض في لقاءاتهم به، ومع انقطاع الحوار بين تيار الصفار والدولة، وعدم وجود نتائج ملموسة لحوار الصفار مع السلفيين، ومع تصاعد الاحتقان الطائفي وخاصة بعد أحداث البقيع، أصبح التيار في موقف ضعف، فهذا التيار الذي كان في الثمانينيات يقدم مشروعاً مبنيّاً على الصراع مع الدولة ومع الحالة السلفية الوهابية ومع التيارات الشيعية الأخرى، صار يقدم مشروعاً مبنيّاً على الحوار مع هذه الأطراف الثلاثة، وبعد أن كان ينتعش في الصراعات على الجبهات المختلفة، بات يُضعفه أي صراع أو توتر، ولا يستطيع العمل إلا في أجواء التهدئة، وأصبح مشروعه معتمداً على قدرته على تمثيل الطائفة أمام الدولة والتحاور معها بغية انتزاع مكاسب ولو جزئية لإقناع جمهوره بها، لكنه في ظل مقاطعة الدولة له، وزيادة الاحتقان وتصاعد الأزمة، يخسر وينحسر دوره لمصلحة الآخرين ولو كانوا أقل منه جماهيرية وقدرة على أداء دور سياسي.

حاول تيار الصفار إيجاد مدخل للاندماج الوطني عبر الحوار مع الدولة ومع النخب السنية على اختلاف توجهاتها، لكنه اصطدم بالجدار، ويعود هذا لكونه تياراً مذهبيّاً في الأساس، يقدم نفسه ممثلاً للطائفة أمام الدولة، لذلك لا يبدو خيار الاندماج الوطني متسقاً مع القاعدة الرئيسة لهذا التيار التي يستمد منها قيمته، فهو تيار ظل على الرغم من كلّ تحولاته يسيّس المذهب عبر خطاب «المظلومية الخاصة»، حيث يستمد قيمته من كونه يمثل صوتاً لمظلومية الشيعة أمام الدولة، سواء بمعارضتها في الخارج أم التصالح ثم الحوار معها في الداخل، وفي كل الأحوال لا يتنازل هذا التيار عن فكرة المظلومية الخاصة ويدمجها في إطار مظلومية عامة لجميع المواطنين، لأنه بذلك يفقد جمهوره، وهو في نهاية المطاف يؤسس إما لتكريس الأزمة عبر تكوين ثنائية مذهبية في الفضاء العام يكون طرفاً فيها في مقابل طرف آخر، أو لمحاصصة طائفية يقدّم فيها منجز الحصول على «كوتا» للشيعة السعوديين في المؤسسات المختلفة.

تيار الصفار بدأ يخسر بالفعل حين قام بخطواتٍ باتجاه الاندماج الوطني ـ وكما ذكرنا سابقاً في الفصل الأول ـ فإن مجموعة التصرف ـ المجموعة السياسية التي تمسك بزمام الطائفة ـ التي هي في هذه الحالة تيار الصفار تتباعد مع جمهورها كلما فكرت بالإسهام في المشروع الوطني، فهي تخسر بحرها الذي تسبح فيه مقابل الأصوات الأكثر تطرفاً في الطائفة، وتتورط في تناقضٍ داخلي بين أهدافها وبين الهوية الخاصة بالطائفة، وهكذا فإن تيار الصفار حين قرر الدخول في مشروع اندماج وطني من دون التخلي عن البعد المذهبي في مشروعه ورؤيته خسر في الجهتين، لكن هذه الخسارة على مستوى الجمهور لم تغير معادلات النفوذ داخل الطائفة، ذلك أن المنافسين لم يكونوا قادرين على إنتاج مشروع بديل، ولا على منافسة تيار الصفار في تنظيمه وحركته السياسية وبالتالي في قدرته على اجتذاب جمهور ضمن نشاطاته المختلفة والعديدة، مع ذلك لم يعد الجمهور يثق بقدرة نهج التيار على حل أزمته المتفاقمة، وكانت الخسارة بشكل أساس على مستوى الدور، في

ظل الأزمة التي علت فيها أصوات الخصوم وتركزت الأنظار عليهم.

انقطاع الحوار مع الدولة يعني أن الخيار الاستراتيجي لتيار الصفار تعرض لضربة عنيفة، ولأن التيار لا يملك خيارات أخرى في غياب أي شراكة حقيقية مع أطرافٍ وطنية، فإن هذا الانقطاع جمّد جهوده لإيجاد حل للمسألة الشيعية، لكنه بقي ينتظر فرصة لعودة الحوار مع الدولة، وظل يمنّي النفس بتحقيق تقدم ولو بسيط في موضوع التمييز المذهبي.

كما إن خطاب أقطاب التيار لم يغادر تصور الطائفة كجماعة سياسية تطالب بحقوقها، وظلّت فكرة تسييس المذهب حاضرة في هذا الخطاب، ويؤكّد هذا كتاب توفيق السيف **أن تكون شيعياً في السعودية** والذي يبني حديثه فيه على أن «أتباع هذا المذهب أو ذاك هم في نهاية المطاف جماعة يمكن تعريفها سياسياً»، والسياق العام للكتاب «ينطوي على دفاع ذي طبيعة سياسية عن الحقوق المدعاة للشيعة السعوديين»[٢٨].

رابعاً: خطاب الانفصال

على الرغم من أن المطالبة بالانفصال التصقت بنمر النمر بعد حديثه عنها في خطبته الشهيرة بعد أحداث البقيع، إلا أن حمزة الحسن هو المنظّر الرئيس للانفصال في الحالة الشيعية السعودية، فالحسن يتحدّث في أكثر من مناسبة عن الانفصال ويلوِّح به في مواجهة واقع التمييز الطائفي ضد الشيعة في السعودية، وقد أصبح أكثر حماسة للطرح الانفصالي بعد أحداث البقيع، فتحدث في برنامج «في الصميم» على شاشة «بي. بي. سي.» العربية عام ٢٠٠٩م عن الانفصال باعتباره حقّاً للمناطق التي كانت تتمتع باستقلالية، ورأى في

(٢٨) توفيق السيف، «أن تكون شيعياً في السعودية..إشكالات المواطنة والهوية في مجتمع تقليدي،» ٢٠١٢، ص ٧. <http://talsaif.blogspot.com/2012/12/view-to-be-shia-in-saudi-arabia-on_25.html>.

الانفصال ردّاً حقيقيّاً على الاحتكار الفئوي للدولة، لكنه أقر بأنه لا يملك سيناريو كاملاً للمسألة(٢٩). في العام نفسه أصدر الحسن كتاباً حول الموضوع بعنوان **الوطنية: هواجس الوحدة والانفصال في السعودية**، وأسهب فيه في شرح وجهة نظره حول الانفصال.

يرى الحسن وجود مصدرين لشرعية الانفصال: مصدر محلي يتعلق بجمهور الجماعة المراد انفصالها، وآخر إقليمي ودولي يتعلق بالظروف والحسابات الإقليمية والدولية ومصالح الدول الكبرى. يعتبر الحسن أن شرعنة الانفصال محلياً تتم عبر مراحل لا يكون في أولها خطاب الانفصال ظاهراً، وتبدأ رحلة الانفصال في نظره بتعميق الشعور لدى جمهور الجماعة المستهدفة بالانفصال بالظلم الواقع عليه، وهنا ترتبط المظلومية برأيه بإشعار الناس بالتميّز عن الآخرين في المحيط، وأن هذا التميّز هو سبب اضطهادهم، بعد ذلك تشيّد الجماعة أسواراً حول الذات وتصنع «الغيتو» الخاص بها فيصبح لها كيان خاص ولو معنويّاً في مواجهة الدولة والجماعات الأخرى، ويأتي دور السياسة، فتبدي الحركة الانفصالية رغبةً في البداية بالانخراط في العملية السياسية، ومع رفض هذا الانخراط من قِبَل المهيمنين على الدولة تتجه الحركة للخيارات الأكثر راديكالية، وتنتهي للانفصال خياراً لها، ويرى الحسن أن أدوات بناء الشرعية الانفصالية توفرها الإشكالات التي تصنعها الدولة والأخطاء التي ترتكبها، وأن المنافسين المعتدلين ـ الموادعين ـ داخل الجماعة المستهدفة بالانفصال لن يستطيعوا المقاومة ولا المحاججة بعد أن تتمكن الحركة الانفصالية من فصل جمهورها عن المحيط الاجتماعي والسياسي الحاكم والمسيطر، وأن الحركة عندها ستصبح الممثِّل الرئيس أو الوحيد للجمهور(٣٠).

يؤكد الحسن في لقائه في برنامج في الصميم ـ في سياق مختلف

(٢٩) «د. حمزة الحسن في حوار حاد «في الصميم»،» بي. بي. سي.، <http://www.youtube.com/watch?v=oCjkhJPtvpU>.

(٣٠) حمزة الحسن، **الوطنية: هواجس الوحدة والانفصال في السعودية** (حلب: دار الملتقى، ٢٠٠٩).

عن سياق الانفصال ـ أنه يتحدث باللغة الطائفية ذاتها التي تتحدث بها الدولة أحياناً وإن لم يكن يرغب بذلك[٣١]، لكن الحديث عن ردة الفعل هنا ليس في سياق تحليلي بل في سياق تبريري، كما إن ردة الفعل هذه تنسحب على غالب الخطاب الذي يتبناه الحسن، فهو في مواجهة هوية الدولة المذهبية التي لا تستطيع استيعاب المواطنين على اختلافاتهم ضمن هوية وطنية جامعة، يذهب باتجاه تعزيز الهوية الفرعية ـ والمذهبية تحديداً ـ في المقابل، وفي مواجهة غياب المواطنة يروج لخطاب الانفصال، وبالتالي يقدم خطابه الوجه الآخر للإشكال الذي يشتكي منه، ويعزز المشكلة من دون أن يسهم في إيجاد حل جدي لها.

يبني الحسن خطابه على افتراضات ليست صحيحة على إطلاقها، فهو يكرر في غالب كتاباته أن «النجديين» يسيطرون على الدولة ومرافقها ومؤسساتها، ويستشهد بأرقام في المؤسسات المختلفة تثبت سطوة النجديين وسيطرتهم عليها، ويعتبر أن نجد تستطيع شرعنة الهيمنة على بقية المناطق لجمهورها بأنها «المنطقة التي تبنت دعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب، تلك الدعوة التطهرية النجدية الصحيحة، التي لم يدرك قيمتها إلا أهل نجد، الذين يتولون الدفاع عنها وإدخال الناس فيها شاؤوا أم أبوا»[٣٢]، لكن هذا الكلام وغيره مما يردده الحسن ـ فضلاً عن كونه دعوة عنصرية ضد جماعة معينة في البلد باعتبارهم كتلة صمّاء ـ هو كلام غير دقيق، فلا النجديون مسيطرون والدولة دولتهم، إذ لا يتمتع بالامتيازات إلا مجموعة محددة منهم فيما تتسم أحوال البقية بالتشابه مع أبناء بقية المناطق، ولا الدعوة الوهابية دعوة محتضنة من نجد ولم يدرك قيمتها غيرهم، فعدد كبير من أهل نجد دخلوا في مواجهة مع هذه الدعوة ولم يحتضنوها، ودخلت الوهابية مناطق في نجد بفعل القوة لا غير. لكن هذا الكلام التعميمي غير الدقيق لا يُفسَّر بالخفة في التعاطي مع المسألة، بل إن هذا التعميم والتذكير المستمر بسطوة النجديين مقصود تماماً في سياق

(٣١) «د. حمزة الحسن في حوار حاد «في الصميم»».

الحديث الانفصالي وفي إطار عملية تسييس المذهب التي يتبناها الحسن بصورتها الفاقعة، فالمطلوب إيجاد جماعة تُستهدف بالتمايز عنها ثقافيّاً ومذهبيّاً، والقول إنها هي الخصم وهي صانعة المشكلة للجماعات الأخرى التي لا بد لها من أن تفكر بحقها في الاستقلال عن هذه الجماعة المهيمنة وتقرير مصيرها بنفسها.

يؤكد الحسن هوية الخصم، لكنه قبل ذلك يؤكّد هوية الجماعة الانفصالية، وهي هوية تحتاج في بنائها إلى البحث عن سمات مميزة أصلية أو ثانوية تضع الحد الفاصل بين الـ «نحن» والـ «هم»، وهكذا يتبنى الحسن عملية تسييس المذهب، وأكثر من ذلك، يحاول الحسن نقل الخطاب الشيعي إلى مرحلة متطورة على صعيد تمييز الذات، فبعد أن كان الخطاب داخل منطقة القطيف والأحساء في الستينيات في عزّ توهج المشروع القومي يتحدث بشكل واضح عن الهوية العربية للشيعة في القطيف والأحساء وأنهم جزء من أمتهم العربية، تحول الخطاب مع عملية تسييس المذهب عام ١٩٧٩م وما بعده إلى خطاب شيعي صرف يميز نفسه مذهبيّاً عن المحيط الاجتماعي والسياسي، ويريد الحسن من خلال كتاباته تعزيز هذه المسألة أكثر وتجذيرها على المستوى الثقافي عبر القول إن لأهل القطيف والأحساء سماتٍ وخصائص وثقافة مختلفة عن كامل المحيط تجعل منهم «أمة مستقلة» بذاتها. حمزة الحسن هو أكثر من كتب عن شيعة السعودية وقضاياهم وتاريخهم وتراثهم، ولم يكن الهدف من ذلك التوثيق التاريخي وتأكيد قضايا الشيعة فحسب، بل كان المطلوب أيضاً من هذه العملية إحياء الثقافة الخاصة بالجماعة من أجل إيجاد حالة من التمايز عن الجماعات الأخرى في المحيط، على طريق تهيئة الأجواء للخيار الانفصالي، وما يحاول الحسن فعله هو «قومنة» الجماعة المذهبية والادعاء بأنها جماعة سياسية قادرة على بناء دولتها الخاصة، وأنها تستند في ذلك إلى عناصر في هويتها يمكنها **أولاً** الانفصال عن الآخرين والاستقلال بنفسها، **وثانياً** صناعة هوية متماسكة لدولتها، لكن هذا الزعم يبقى بلا برهان واضح، وهو يبقى في خانة التجييش

والتعبئة بعيداً عن التنظير العلمي والتحليل الموضوعي، ولا تمكن رؤية فكرة بناء دولة على أساس هوية مذهبية إلا من خلال النموذج الذي ينتقده الحسن نفسه في السعودية.

لا يملك الحسن تصوراً كاملاً وواضحاً للانفصال الذي يدعو إليه، وهذه مشكلة حقيقية في طرح هذا الخيار، لذلك يبدو ورقة ضغط أكثر من كونه مشروعاً يستند إلى تصور ورؤية، ويمكن طرح ثلاثة أسئلة حول هذا الطرح الانفصالي لتوضيح أنه شعار بلا مضمون: هل الانفصال ممكن؟ وكيف يمكن الحصول عليه؟ وما الذي سينتج منه؟. السؤالان **الأول** و**الثاني** عن الإمكانية والقدرة والوسائل، والجواب يبدو واضحاً، فالإمكانية في حالة شيعة السعودية غير متوفرة، وهي لن تتوفر إلا بدعم خارجي واضح وصريح، وتأييد شعبي كاسح لحركة انفصالية تخوض على الأغلب نضالاً عنفيّاً ضد السلطة، تماماً كالحركة الشعبية لتحرير السودان التي نجحت بفضل نضال مسلح مدعوم خارجياً من تحقيق انفصال جنوب السودان، أو الأكراد في العراق الذين ناضلوا أيضاً نضالاً مسلحاً مدعوماً من الخارج؛ ليحصلوا على حكم ذاتي في ظل سعي مستمر لـ «تقرير المصير»، وهذه الحالات لا يمكن تكرارها في السعودية، إذ لا توجد قوة خارجية داعمة، أما السؤال **الثالث** فجوابه أوضح: الحرب الأهلية ستنتج من الإصرار على هذا الخيار، وستكون حرباً اقتصادية بغطاء طائفي، ما يعني أن حجم الدماء التي ستُسفك كبير في المنطقة الشرقية التي ستكون ساحة النزاع، التي لم يعد الشيعة يشكلون فيها أغلبية أصلاً. كذلك في حال فرضنا نجاح الخيار الانفصالي فأي دولة ستنتج منه؟ وهل سيكون لها أي نوع من الاستقلالية في ظل المعادلات الإقليمية والدولية؟ وكيف يمكن الشيعة بناء دولتهم والسنة ليسوا موجودين في الخُبر والدمام والظهران والأحساء فقط، بل في عِنَك ودارين وأم الساهك وحتى صفوى، وبالتأكيد سيعزز الخيار المذهبي لدولة الانفصال الانقسام والاحتراب الطائفي، ويُنتج إشكالات الهوية نفسها التي ينتجها أي كيان يقوم على هوية مذهبية ضيقة.

بصرف النظر عن الإيمان بأن الشيعة جزء من محيطهم في السعودية والعالم العربي، وأنهم لا بد من أن يُعَرِّفوا أنفسهم في الفضاء العام بصفتهم عرباً لا شيعةً، وكذلك يجب أن يفعل الآخرون للخروج من الأزمة الطائفية، فإن الطرح الانفصالي ليس إلا تكريساً للأزمة الطائفية واستدعاءً للحرب الأهلية حتى لو كان يستخدم باعتباره ورقة ضغط، خاصةً أنه يفتقر إلى التصور والرؤية، ويبدو أن خطاب الحسن يلقى بعض الرواج في أوقات الأزمات، حيث يُعِدُّه الناس فرصة للتنفيس عن غضبهم مما يحصل، لكن الحقيقة أن تأثير هذه الفكرة ما زال محدوداً في الحالة الشيعية السعودية، ولا يظهر أن كثيرين يتبنونه خياراً جديّاً.

يمكن الخَلُوص إلى أن عملية تسييس المذهب طوال ثلاثين سنة تقريباً لم تفرز سوى خيار محاصصة طائفية في أحسن الأحوال عبر جماعة تتحرك وفق استراتيجية الانفتاح على الآخرين من دون أن تتخلى عن هويتها المذهبية بوصفها قاعدة انطلاق، وخيار الانفصال والحروب الأهلية في أسوأ الأحوال عبر معارضة راديكالية ذات صبغة مذهبية فاقعة تستنسخ النموذج الذي تنتقده وتعبّر عن حالة من الغضب غير المُنتج لتغيير فعلي على الأرض.

خامساً: ظاهرة نمر النمر

يعيش في المدينة المنورة منذ عقود جموع من الشيعة الاثني عشرية، ويشتكي معظم هؤلاء من التمييز الطائفي الشديد بحكم وجودهم في مناطق تماس مع السلفية المتشددة، وبحكم وجودهم خارج القطيف والأحساء حيث يعيش أغلب الشيعة الاثني عشرية في السعودية، وقد حدَّ ذلك من حرية ممارستهم لشعائرهم الخاصة. الشيخ محمد علي العمري قبل وفاته كان هو الأب الروحي لشيعة المدينة المنورة، ويُحيي شيعة المدينة المناسبات الدينية الخاصة بهم في مزرعة العمري الخاصة، التي حوَّلها لاحقاً إلى مركز ديني يقصده أيضاً الزوار الشيعة القاصدون مدينةَ الرسول الأكرم؛ وذلك بسبب عدم السماح للشيعة هناك

ببناء مساجد أو حسينيات خاصة بهم، وكان هاشمي رفسنجاني زار العمري في مزرعته وقت زيارته للسعودية في صيف ٢٠٠٨م، وألقى كلمة في الحضور تحثُّهم على التمسك بالوحدة الإسلامية، وكان رفسنجاني يحرص على زيارة العمري كلما زار المدينة[٣٣]. بات الشيخ كاظم العمري ابن العمري المتوفّى من أبرز رموز شيعة المدينة الذين يُعرفون أيضاً بـ «النخليين» أو «النخاولة» الذين امتهنوا زراعة النخيل ورعايتها، وانصهر هذا التكتل المهني مع بعضه حتى أطلق عليه بعض المؤرخين «قبيلة النخاولة العربية الحجازية»[٣٤]، وكان العثمانيون أول من فرض إضافة لقب «نخلي» في الوثائق الرسمية بعد اسم كل فرد من أفراد الطائفة الشيعية في المدينة، كما فرضوا إضافة لقب «بدوي» بعد اسم كل فرد عربي قبلي[٣٥].

في يوم الجمعة ٢٠ شباط/ فبراير ٢٠٠٩، احتشد جموع من الزوار الشيعة أمام فرع هيئة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في المدينة المنورة عند «مقبرة البقيع»، مُتهمين أحد أعضاء الهيئة بتصوير النساء الشيعيات بكاميرا الفيديو في أثناء ممارستهن طقوس الزيارة، ومقبرة البقيع فيها قبور أربعة من أئمة الشيعة الاثني عشرية وهم: الحسن بن علي، وعلي بن الحسين «زين العابدين»، ومحمد الباقر، وجعفر الصادق، وهذه الزيارة تندرج ضمن الممارسات التعبدية التي يمارسها الشيعة الاثني عشرية موسميّاً في المدينة المنورة وبقية البلدان التي يوجد فيها قبور أهل بيت النبي (عليهم السلام). تلت هذه الحادثة تجمعات في باحة الحرم المقابلة لمقبرة البقيع لمطالبة الهيئة بتسليم الشريط الذي

---

(٣٢) الحسن، المصدر نفسه.

(٣٣) «زيارة رفسنجاني لشيعة المدينة المنورة،» شبكة إشارة الإخبارية والثقافية، ٩/ ٦/ ٢٠٠٨، (شبكة إشارة الإخبارية هي شبكة تُعنى بأخبار ونشاطات شيعة المدينة المنورة). <http:// www.esharh.net/?act=artc&id=73>.

(٣٤) عبد الرحمن الوابلي، «النخاولة «النخليون» ونخل الحقيقة عنهم،» **الوطن**، ٧/ ١٢/ ٢٠١٢.

(٣٥) المصدر نفسه.

تم تصويره لنساء الشيعة، وقد قُدرت أعداد المحتجين بنحو ألف زائر أغلبهم من القطيف والأحساء، لكن السلطات السعودية تقول إن هؤلاء حاولوا الدخول إلى مقبرة البقيع في غير الوقت المخصص للزيارة وهو ما أدى إلى اندلاع الأحداث. واجهت الهيئة معزَّزة بقوات مكافحة الشغب المحتجين والمحتجات الشيعة بالهراوات والمطاردات وتخلّل هذه الواقعة اشتباكات واعتقالات طالت خمسة شبان من الزوار الشيعة الذين بحسب السلطات كانوا يدعون إلى التجمهر وإشاعة الفوضى[٣٦]. يوم الاثنين حصل تجمهر آخر من مجموعة من الشيعة أمام مقبرة البقيع، وأدى تفريق الأمن للمتجمهرين إلى إصابة ثمانية أشخاص بجروح متفرقة، وأصيب أحدهم بطلق ناري بحسب بي. بي. سي.[٣٧]، وبعدها بأيام حصل اشتباك بين شباب من شيعة المدينة وسنتها في بعض الأحياء، وتصاعد التوتر الطائفي في المدينة إثر الأحداث في البقيع.

هُلع أبناء الطائفة الشيعية من الحادثة، وشعر الناس وكأن الأجهزة الأمنية تحاول إذلالهم، وخرج الشيوخ عن صمتهم، وكُسر تابو النقد العلني للحكومة من قبل تيار الصفار مع نهاية الحوار بين التيار والدولة، وبدا أن حادثة البقيع إعلان صريح لانقطاع العلاقة بين الدولة وتيار الصفار. كرت سبحة التصريحات الإعلامية من قبل رموز التيار لوسائل الإعلام العالمية، بدأها زعيم التيار حسن الصفار بنقد وجهه للحكومة محمّلاً إياها تبعات ما يحدث من اعتداء على الزوار الشيعة في المدينة المنورة، وطالب في تصريحه الملك «بوضع حد لممارسات التشدد والإهانة التي يواجهها الزائرون الشيعة من المواطنين وغيرهم لمقبرة البقيع في المدينة المنورة من قبل جهات تابعة لمؤسسة دينية رسمية»، وطالب بإطلاق سراح المواطنين الشيعة

(٣٦) «السعودية: دعوة لإطلاق المعتقلين الشيعة في المدينة،» بي. بي. سي.، ٢٤/٢/٢٠٠٩.

(٣٧) المصدر نفسه.

الموقوفين في أعقاب تلك الأحداث، ومحاسبة الجهات التي تسببت في ما حدث[٣٨]. توفيق السيف أيضاً طالب السلطات السعودية «بتشكيل لجنة تحقيق مستقلة في الأحداث الدامية التي تعرّض لها الزوار الشيعة في المدينة المنورة. وانتقد السيف في تصريحات لقناة المنار محاولات تبرئة «الهيئة» منذ اليوم الأول وتحميل الزائرين الشيعة المسؤولية»[٣٩].

فجرت هذه الحادثة الاحتقان المستتر في صدور الشيعة بعد تراكم الإحباطات وفشل الحوار في تحقيق نتائج ملموسة، وخرجت مظاهرات في القطيف تندد بالاعتداء على النساء الشيعيات مستغلّة الأجواء الناقمة على الحكومة بسبب الاعتداء الذي حصل على النساء في المدينة، لكن الأهم في ذلك الحدث هو الجرعة الاحتجاجية التي أعطتها الحادثة لنهوض الخط الشيعي الراديكالي، وصعود نمر النمر إلى خشبة المسرح السياسي عبر خطابه الشهير بعد حادثة البقيع الذي قال فيه ما نصه «قد لا أنتهي من كلمتي إلا وأنا في السجن أو تحت التراب، لكن هذه هي الدنيا صراع بين الحق والباطل.. بأم أعيننا شاهدنا قوات الشغب تضرب نساءنا وأطفالنا، هذه أعراضنا.. روحنا نقدمها ولا نقبل أن يُعتدى على نسائنا. رفض الظلم هو التشيع.. السلطة السياسية تسلب الأمن، ثم تريدنا أن نسكت، كرامتنا أغلى من حياتنا، وحياتنا مربوطة بكرامتنا، من قام بالعمل هو السلطة السياسية وليس السلطة الدينية، السلطة الدينية ما هي إلا أداة.. باحة الحرم كلها كاميرات لو أرادوا الحقيقة.. أنا حذرت السلطة من قبل، وقلت لهم أنتم من يحرك السلطة الدينية ضدنا.. لن نسكت، ولن نخاف، من لديه استعداد للحوار فليتفضل، تريدون اعتقالي تفضلوا. إذا أنا اعتُقِلت لا تخرجوا في مظاهرة، فليس الشيخ نمر

---

(٣٨) «الشيخ الصفار يطالب بإطلاق الموقوفين في حادثة البقيع،» موقع الشيخ حسن الصفار، ٢٢/٢/٢٠٠٩، <http://www.saffar.org/?act=artc&id=1784>.

(٣٩) «تجدد الاشتباكات في المدينة المنورة والمفكر السيف يتهم الأمن بعدم الحياد،» شبكة راصد الإخبارية، ٢٤/٢/٢٠٠٩، <http://rasid.com/artc.php?id=27112>.

قضيتنا، وإنما قضيتنا الكرامة، فطالبوا بالحرية وبالكرامة، وإذا حال الوضع بيننا وبين كرامتنا سندعو للانفصال، وكرامتنا أغلى من هذا الوطن، بل أغلى من هذه الأمة»[٤٠].

هذه الفقرة إذاً أهم ما ورد في خطبة نمر النمر التي دعا فيها إلى انفصال شيعة السعودية عن باقي المملكة إذا سُلبت كرامتهم. توارى النمر بعدها عن الأنظار بعد أن وصلته معلومات بأن السلطات السعودية تنوي اعتقاله، فاختفى لفترة محدودة، وقام الأمن السعودي بمحاصرة العوامية بنقاط التفتيش بعد خطبة النمر وقيام مظاهرات مستمرة في البلدة تندد بأحداث البقيع، وتحوّلت الشوارع المحيطة بالعوامية إلى ثكنة عسكرية لأسابيع، وتحوّلت العوامية ذاتها منذ ذلك الوقت إلى بؤرة توتر مع الحكومة لكونها الحاضنة الأساسية للتيار الراديكالي عند الشيعة المؤمن بالمواجهة مع الدولة، أما بقية المناطق فيسيطر على أغلبها تيار الصفار وتيارات أخرى تبتعد عن المواجهة في الشارع، كما إن غالب الجمهور الشيعي لم يعد بحماسة نهاية السبعينيات الثورية، ولم يعد راغباً في تحمل أعباء المواجهة في الشارع مع الدولة، وهكذا أصبحت العوامية المنطقة الرئيسة للاحتجاجات في الشارع، والمكان الذي يتفجر فيه الاحتقان الشيعي والغضب من الأوضاع القائمة بين آونة وأخرى.

من العوامية خرج نمر باقر النمر للدراسة في مدينة طهران الإيرانية بعد الانتفاضة الشيعية الأولى عام ١٩٧٩م بيوم واحد، فالتحق بحوزة القائم التي تتبع لحركة الطلائع الرساليين، وقد كان النمر يتابع دروسه الحوزوية تحت رعاية محمد تقي المُدَرِّسي زعيم الحركة، وقد تأثر فيه كثيراً. بقي النمر في طهران متفرغاً للدراسة العلمية من دون أن يكون له دور في منظمة الثورة الإسلامية، فليس كل طلاب الحوزة

---

(٤٠) انظر خطبة لنمر النمر على الموقع الإلكتروني التالي: <http://www.youtube.com/watch?v=QdtidWVYL_c>.

هم ضمن كوادر الحركيين، وبعض هؤلاء الشيوخ كان متفرغاً للدراسة العلمية فقط، لذا نجد بعض الشيوخ بقي على تقليديته حتى بعد عودته إلى السعودية، لكن النمر كان مهتماً بالتحليل السياسي ومتابعة الأخبار من دون أن يحظى بدور في الحركة. اضطر نمر النمر إلى الخروج من إيران بعد اختفاء قيادات الحركة من الجمهورية الإيرانية وإغلاق مقراتها على إثر اعتقال مهدي هاشمي وإغلاق مكتب حركات التحرر، لكن نمر النمر اعتُقِل من مطار طهران وهو في طريقه إلى الهند في رحلة «تبليغية»، وأودع في سجن «إيفين» الشهير الذي أسسه جهاز السافاك في عهد الشاه لمدة شهر كامل، غير أن السلطات الإيرانية أفرجت عنه بعد تدخل مباشر من حسين منتظري[٤١].

بعد خروجه من السجن انتقل النمر مباشرة للدراسة في سوريا، وبقي فيها وفياً لخط أستاذه المُدرسي حيث ظل منشغلاً بدراسته العلمية في الحوزة بحي السيدة زينب بعيداً عن الحركة الإصلاحية التي يقودها الصفار. عارض نمر النمر انفصال منظمة الثورة الإسلامية عن حركة الطلائع، ثم عارض التفاوض مع الحكومة وحلّ الحركة الإصلاحية، وكانت هذه الأسباب الرئيسة وراء خلافه مع حسن الصفار منذ أن كانا في دمشق. رفض النمر حل الحركة الإصلاحية على الرغم من أنه لم يكن عضواً فيها، لكن يبدو أنه تأثر كثيراً برأي محمد تقي المُدَرِّسي الذي عارض بشدة حل الحركة، والمُدَرِّسي يحترم النمر كثيراً بل ينظر إلى النمر كثمرة من ثمراته[٤٢].

عاد نمر النمر إلى السعودية متأخراً بعض الشيء عن بقية الشيوخ في عام ١٩٩٤م، بعد الصلح الذي أقامته الحكومة مع المعارضة الشيعية مستفيداً من العفو العام الذي أطلقه الملك فهد، وحاول النمر لملمة ما تبقى من كوادر الحركة الموالين لخط المُدَرِّسي لمواصلة العمل الدعوي محلياً، لكنه أخفق، فبدأ العمل على صناعة تياره

(٤١) حديث مع محمد باقر النمر.

(٤٢) حديث مع محمد باقر النمر.

الخاص داخل البلد من خلال «العمل التربوي» و«الروحي» الذي أولاه النمر للناشئة في بلدة العوامية مسقط رأسه. «بدأ الشيخ من الصفر» كما يروي مقربون منه[٤٣]، فأنشأ حوزة «القائم» وكانت بداية انطلاقتها باسم «المعهد الإسلامي»، وكان في صفوفها الدراسية الرجال والنساء في قسمين منفصلين، وتخرَّج على يديه ثلة من الشيوخ الشباب. أسس النمر بعد ذلك مسجد الإمام الحسين الذي كان مهملاً وأعاد إحياءه بنفسه، وخلال أقل من عقدين نجح النمر في بناء تياره الخاص داخل بلدة العوامية. والنمر وإن كان قد دعا إلى تقليد محمد تقي المُدَرِّسي بعد وفاة الشيرازي إلا أنه يرى في نفسه الاجتهاد، وقد استقل فقهيّاً، لكنه بقي مرتبطاً أيديولوجيّاً بخط المُدَرِّسي[٤٤]، وعلى الرغم من تشجيعه الشباب على قراءة كتب حسن الصفار بجانب كتب محمد تقي المُدَرِّسي وهادي المُدَرِّسي إلا أن العلاقة بين الرجلين بقيت متوترة منذ انفصال الجماعة عن الحركة الأم[٤٥].

عام ٢٠٠٣م اعتُقِل نمر النمر لعدة أسابيع بعد إقامة صلاة الجمعة في (ساحة كربلاء)، وقد طلب منه حينها التوقف عن الصلاة في الساحة والخطابة، وساحة كربلاء هي ساحة مفتوحة وأرض وقفية في بلدة العوامية أُقيم فيها مُصلًّى على نفقة الأهالي يُستخدم لإقامة صلاة العيدين وللاحتفالات العامة، وصار النمر يؤمّ الناس للصلاة فيها في العيدين[٤٦].

في تشرين الثاني/نوفمبر ٢٠٠٤م كان (البقيع) أيضاً عنوان اصطدامه بالحكومة حين نادى بضرورة إحياء ذكرى هدم القباب وإزالة العلامات على قبور الأئمة والصحابة وزوجات الرسول (ﷺ) في البقيع، ودعا إلى مهرجان تحت عنوان «البقيع: حدثٌ مغيب»،

---

(٤٣) حديث مع عضو في تيار المدرسي.

(٤٤) حديث مع عضو في تيار المدرسي.

(٤٥) حديث مع عضو في تيار المدرسي.

(٤٦) حديث مع عضو في تيار المدرسي.

لكن الحكومة منعت المهرجان، واستُدعي النمر إلى مقر المباحث. في السنوات التي تلت إلغاء هذا المهرجان سعى النمر بكل قوة إلى إقامة المهرجان مرة أخرى، ففي العام الذي تلاه دعا إلى إقامة مهرجان «البقيع: الخطوة الأولى لبنائه» ومُنع أيضاً، ثم مهرجان «البقيع: قبب ومنائر» في عام ٢٠٠٦م حيث قامت السلطات السعودية بمنعه، ولكن هذه المرة بوعد من السلطات بالسماح بإقامة المهرجان شرط أن يحصل على إذن رسمي لكن شيئاً من ذلك لم يحدث(٤٧). استُدعي النمر ومنع من الخطابة وأُجبر على توقيع تعهد، ووعده وكيل الإمارة بأن الموضوع سوف يُحل خلال مدة ستة أشهر. في ٢٠٠٦م اعتُقل النمر عند عودته من البحرين من مؤتمر للقرآن الكريم وطلبت منه السلطات إزالة «الرواق» الذي يحيط ساحة كربلاء، وأن يتوقف عن الخطابة قبل أن تقوم الجرافات التابعة للبلدية بحضور قوات الأمن بإزالتها(٤٨).

في تموز/ يوليو ٢٠٠٧م، جرت محاولات من إمارة الشرقية للتفاهم مع النمر، وحدث لقاء في الإمارة مع نائب أمير المنطقة الشرقية الأمير جلوي بن عبد العزيز بن مساعد، وبدأ النمر بالتعاطي الإيجابي وقدم قائمة من «المقترحات» للحكومة وسادت أجواء تفاؤلية إثر هذا اللقاء(٤٩)، وقامت الإمارة بمهاتفة النمر وعرضت عليه تقديم قائمة بأسماء الأشخاص الذين يرغب في ترشيحهم للعمل في شركة أرامكو، لكنه رفض التجاوب مبرراً ذلك بأنه لا يحمل قائمة شخصية «ابحثوا عن المحتاجين بأنفسكم». ثم عُرض عليه مرة أخرى الإشراف على بناء مساكن في العوامية توزّع برعايته ورفض العرض أيضاً، لأنه يرى أن هذه محاولة من الحكومة لاسترضائه وليس لمعالجة قضايا الناس(٥٠).

---

(٤٧) حديث مع عضو في تيار المدرسي.

(٤٨) حديث مع عضو في تيار المدرسي.

(٤٩) حديث مع عضو في تيار المدرسي.

(٥٠) حديث مع عضو في تيار المدرسي.

في ذات العام، دعاه محافظ القطيف بالوكالة حينها خالد الصفيان إلى زيارته، وكان لبقاً في استقبال النمر مع مجموعة من وجهاء القطيف وأعيانها، وكان من ضمن الحضور الشيخ عبد الله الخنيزي وآخرين، وحصل نقاش حول كثير من القضايا الخلافية والمطلبية لأهالي المنطقة مما تسبب في شحن أجواء الجلسة بين نمر النمر ورئيس شرطة القطيف السابق. في ٢٠٠٨م، رحل الصفيان ليحل محله المحافظ عبد الله العثمان، الذي قام بزيارة النمر في منزله والحديث معه مطوّلاً حول مطالبه ورؤيته لمعالجة مشاكل أهالي القطيف بعد إعلان نمر النمر نية تشكيل جبهة دينية سماها «جبهة المعارضة الرشيدة» بغرض «محاربة الفساد الاجتماعي والكهنوت الديني والظلم السياسي الواقع على المواطنين الشيعة» وذلك في خطبة حماسية للشيخ في ليلة العاشر من محرم[٥١].

من الواضح من خلال تتبع مسيرة نمر النمر في منحاها التصاعدي مع الحكومة، أن القضية بدأت دينية من خلال مساعي النمر لإحياء مناسبة (هدم البقيع)، ثم تطورت لتتحول إلى قضية سياسية من خلال نوايا تشكيل «جبهة المعارضة الرشيدة» وقائمة المطالب التي سلمها إلى إمارة المنطقة الشرقية وخطبته بعد أحداث البقيع، وصولاً إلى أخطر مراحل المواجهة بين النمر والحكومة السعودية في الانتفاضة الثانية في ٢٠١١م، التي كان النمر من أبرز المشجعين عليها، لكن المهم أن الرجل صار مع تصاعد الاحتقان وفشل خيار الحوار رقماً مهمّاً على الساحة الشيعية، وعلى الرغم من أنه وتياره لا يتمتعون بالنفوذ الذي يتمتع به الآخرون، إلا أن المسار الراديكالي الذي تبناه كان له دور بارز في ظل الاحتقان القائم، وهو ما أدّى إلى بروز تعاطف أكبر معه وسط عدة شرائح من أبناء الطائفة الشيعية.

---

(٥١) حديث مع محمد باقر النمر.

سادساً: انتفاضة جديدة

تأثراً بما حصل من ثورات في تونس ومصر خرج آلاف المتظاهرين في القطيف في شباط/ فبراير ٢٠١١م للمطالبة بالإفراج عن «المعتقلين المنسيين»، وهم التسعة المعتقلون منذ عام ١٩٩٦م على خلفية تفجير الخبر، الذين طالب المتظاهرون بالإفراج عنهم بعد قضائهم قرابة ١٦ عاماً في السجن من دون محاكمة علنية واتهام صريح. كان الربيع العربي محركاً هذه الانتفاضة، على عكس ما حصل في عام ١٩٧٩م حين كان تأثير الثورة الإيرانية مساهماً رئيساً في إطلاق انتفاضة محرم، وهو ما يشير إلى تغيير كبير في المزاج الشيعي العام (من الثورة الدينية إلى الثورات الشبابية)، من دون أن ينفي ذلك بقاء العوامل المساعدة على إطلاق موجات احتجاجية في القطيف من ١٩٧٩م إلى ٢٠١١م بانتظار دفعها بأي حدث داخلي أو خارجي، ليدلل الأمر على بقاء الإشكال الشيعي قائماً في السعودية، ولتكون الانتفاضة انفجاراً لاحتقان استمرّ في السنوات التي سبقت هذه الانتفاضة بفعل فشل الحوار مع الدولة في الوصول إلى إنهاء التمييز الطائفي، والأزمة الطائفية المتفجرة في بلدان المشرق العربي، التي زاد اشتعالها وتأجيجها للاحتقان والتوتر بعد الربيع العربي.

بذل بعض شيوخ القطيف جهوداً للتوسط بين الجمهور الغاضب وبين الحكومة السعودية، وتشكّل «وفد شبابي» بادر بالتواصل مباشرة مع الحكومة عن طريق إمارة المنطقة الشرقية، وحصل لقاء بين الوفد الشبابي وبين أمير المنطقة الشرقية محمد بن فهد ونائبه الأمير جلوي في الثامن من آذار/ مارس عام ٢٠١١م، وطرح الوفد مجموعة من المطالب يتقدمها الإفراج عن «المعتقلين المنسيين» ورفع التمييز الطائفي عن الشيعة، ومع اشتداد قمع السلطات البحرينية للحراك الشعبي هناك ودخول قوات درع الجزيرة إلى البحرين زادت أعداد المشاركين في المظاهرات وتضاعف التوتر في الشارع المتعاطف مع المتظاهرين في البحرين، وتداخل العامل الداخلي بالخارجي، لكن القوى الأمنية

تعاملت بحذر شديد مع المتظاهرين، ولم تحدث مواجهات كبيرة بين الطرفين. استمرت المظاهرات وانخفض زخمها تدريجيّاً، وبقيت العوامية تحديداً موقعاً للمواجهة المستمرة بين الأمن والمتظاهرين، وحصلت مواجهات في شهر تشرين الأول/أكتوبر ٢٠١١م. استدعت صدور بيان شديد اللهجة من مصدر مسؤول في وزارة الداخلية يربط بين «مثيري الشغب» ودولة خارجية (في تلميح لإيران من دون تسميتها) ويطلب من هؤلاء ومن انساق وراءهم من ضعاف النفوس أن «يحددوا بشكل واضح: إما ولاؤهم لله ثم لوطنهم، أو ولاؤهم لتلك الدولة ومرجعيتها»، ويؤكد أن الأجهزة الأمنية ستضرب بيد من حديد من تسوّل له نفسه القيام بهذه الأعمال[٥٢].

جاء سقوط الشاب ناصر المحيشي برصاص الأمن وهو في طريقه من الكلية التقنية بالقطيف لمنزله في حي الشويكة ـ بحسب ما تداولته المواقع الشيعية ـ في تشرين الثاني/نوفمبر ٢٠١١م ليفجر الأزمة من جديد، وكان والد الشاب المغدور ذكر لوكالة فرانس برس أن الشرطة أبلغته أن إطلاق نارٍ استهدف نقطة تفتيش في شارع (الرياض) بالقطيف في حين كان ابنه بين المسلحين والحاجز، ما أدى الى إصابته بأربع رصاصات في الظهر، فيما أخبره شهود عيان أن أحد عناصر الأمن الذي كان يبعد مسافة عشرين متراً عن حاجز للقوات الخاصة اعترض ابنه «وما لبث أن أطلق عليه النار من الخلف»[٥٣]، ويؤكد الباحث في معهد الدراسات الاستراتيجية بمركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية عبد الرحمن العقيل تعدّد الروايات حول مقتل المحيشي، فرواية تقول إن «قوات مكافحة الشغب عند نقطة تفتيش شارع الرياض بحي الشويكة اشتبهت بمجموعة من الشباب بينهم المحيشي مروا مصادفةً أمام تلك النقطة، ففتحت القوات النار بشكل مباشر على

---

(٥٢) انظر بيان وزارة الداخلية حول أحداث العوامية على الموقع التالي: <http://www.youtube.com/watch?v=oXJP2GjwV5I>.

(٥٣) «والد الشاب ناصر المحيشي: أطلقوا النار على ابني من الخلف،» فرانس برس، ٢١/ ١١/ ٢٠١١.

الشباب مما أسفر عن قتل المحيشي»، وتقول رواية أخرى: «إنّ قوات مكافحة الشغب شاهدت دراجة نارية يقودها شاب أمام نقطة التفتيش في حي الشويكة، فقامت بإطلاق أعيرة نارية بشكل عشوائي حول الدراجة من دون أن تطلب من السائق التوقّف، وتسبّبت تلك الأعيرة في إصابة طفلة صغيرة وشاب فضلاً عن قتل المحيشي»، ويؤكّد العقيل أنّ السلطات الأمنية رفضت تسليم جثمان المحيشي لأهله ما لم يوقّع والده على تقييد إطلاق النار ضدّ مجهول والتعهد بعدم المطالبة بأي حقوق[٥٤].

تواصلت المواجهات في الشارع، وتواصل سقوط القتلى، فقد سقط شاب آخر هو علي الفلفل في أثناء الاحتجاج على قتل ناصر المحيشي، لتشتعل المواجهة في الشارع بشكل يومي بين المتظاهرين الغاضبين ورجال الأمن، واستمرت المظاهرات ـ تحديداً ـ في حي الشويكة في القطيف وفي بلدة العوامية، واستمر نمر النمر في تصعيد خطابه المعارض للسلطات السياسية بعد مقتل المتظاهرين، وكان للنمر دور رئيس في رفع معنويات المتظاهرين بخطبه الحماسية، وكان يطلب من المتظاهرين المحافظة على السلمية، وزاد زخم المظاهرات التي أخذت في تنويع شعاراتها، وباتت ترفع صور معتقلين من الطائفة السنية مثل خالد الجهني ومحمد البجادي اللَّذين اعتُقلا في ٢٠١١م، وأُنْشِئت صفحات على مواقع التواصل الاجتماعي تعبِّر عن مواقف الشباب الذين يقفون خلف الحراك.

بعد وفاة الأمير نايف بن عبد العزيز ولي العهد ووزير الداخلية السابق في حزيران/ يونيو ٢٠١٢م ألقى نمر النمر خطاباً شن فيه هجوماً لاذعاً، وبطريقة ساخرة غير مسبوقة على الأمير المتوفّى والدولة السعودية، وبعد الخطبة بأيام داهمت القوى الأمنية بلدة العوامية

(٥٤) عبد الرحمن العقيل، «أحداث العوامية والقطيف،» مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، ١٠/ ٢/ ٢٠١٢، <http://t.co/uWEvK0ja>.

واعتُقل النمر من سيارته بعد أن أصيب بأربع رصاصات في رجله، وبحسب الرواية السعودية كان هذا نتيجة محاولته الفرار، وهي الرواية التي ينفيها المقربون من النمر. نُقل النمر إلى مستشفى قوى الأمن بالرياض، وعادت المظاهرات بزخم أكبر في شوارع القطيف من جديد احتجاجاً على اعتقال النمر فسقط قتيلان في يوم واحد، واستمرت المواجهات، وقُتل بعد أيام أحد رجال الأمن، وظلّت وتيرة المظاهرات تنخفض وترتفع بحسب الأحداث. في آب/ أغسطس ٢٠١٢م أصدرت مجموعة من علماء القطيف بياناً عُرف ببيان الشيوخ السبعة (عبد الله الخنيزي، حسن الصفار، عبد الكريم الحبيل، السيد علي السلمان، علي المحسن، يوسف المهدي، جعفر الربح) دعوا فيه الناس إلى التهدئة وعدم الانجرار إلى العنف والحفاظ على حرمة الدماء وأمن الوطن واستقراره، وأكدوا فيه الوحدة الوطنية و«عدم المساس بالثوابت الوطنية»[٥٥]، وكان البيان محاولة من مجموعة من رموز التيارات المختلفة للوصول إلى تهدئة للأوضاع في القطيف، وعبّر عن توجه معظم هذه التيارات الذي يميل إلى عدم المواجهة في الشارع، فعبد الله الخنيزي يمثل التيار التقليدي الذي رفض على الدوام المواجهة في الشارع، والصفار منذ اندلاع الانتفاضة بقي هو وتياره في موقف وسط رافضين إدانة المتظاهرين في الوقت الذي لا يشجعون فيه على الخروج إلى الشارع، وكان البيان مناسبة للبحث عن تهدئة يحتاجها التيار لاستعادة دوره، حيث إن هذا التيار لا يستطيع العمل في أجواء التوتر بعد أن بات مشروعه معتمِداً على الحوار وحده وإن سُدّت الأبواب في وجهه، وهو يقدم بادرة للتهدئة بانتظار فتح الأبواب مجدَّداً له. أما عبد الكريم الحبيل فقد شارك تياره في بداية الانتفاضة، خصوصاً أن المعتقلين التسعة هم من حزب الله الحجاز، لكن تيار خط الإمام انكفأ بعد ذلك، وظل المدرِّسيون يساندون قوى

---

(٥٥) «علماء القطيف ينبذون العنف ويرحبون بدعوة خادم الحرمين لتأسيس مركز لحوار المذاهب،» **الشرق الأوسط**، ٢١/ ٨/ ٢٠١٢.

الحراك الشبابي المستقل في الشارع، وكان توقيع الحبيل على بيان السبعة بمنزلة إعلان انتقاله إلى «محور التهدئة» الذي ينأى بنفسه تماماً عن حراك الشارع. هاجمت معارضة لندن الشيعية بشدة بيان السبعة، وكان حمزة الحسن وفؤاد إبراهيم قد أعلنا منذ البداية تأييدهما للحراك في الشارع، وتبنيا موقفاً إعلامياً داعماً له، فهو كان يحقق تصورهما للأسلوب الأمثل في التعاطي مع الدولة وانتزاع حقوق الشيعة، وغضب المُدرِّسيون أيضاً من لغة البيان، وبعد اعتقال نمر النمر أصبح محمد حسن الحبيب في صفوى من تتوجه إليه الأنظار في ما يخص تيار المُدَرِّسي ومواقفه التي ظلّت على خطها الراديكالي بعد اعتقال نمر النمر. استمرت المظاهرات في العوامية وصارت جزءاً من التعبير المستمر عن الموقف من قضايا مختلفة، وظلت وتيرة المظاهرات ترتفع وتنخفض قياساً بالأحداث الجارية.

على الرغم من أن الحماسة عند عامة الناس للانتفاضة الثانية أقل بكثير من حماستهم للانتفاضة الأولى لأسباب اقتصادية في الغالب، إلا أن الانتفاضة الثانية استمرت في الشارع لمدة أطول في ظل أوضاع عربية مضطربة أنتجتها الثورات العربية، لكنها ظلت على الرغم من انحسارها تدريجيّاً، وتركزها في مناطق محددة من القطيف؛ شاهداً على استمرار الأزمة الطائفية وانفجاراً يدلل على إعادة إنتاج الأزمة التي تتسبب بها مذهبة السياسية وتسييس المذهب وغياب الحل الوطني.



الفصل الثامن

نحو اندماجٍ وطني: من الطائفية إلى المواطنة



أولاً: العلاقة مع إيران

تثار قضية علاقة الشيعة مع إيران باستمرار، وتكثر الاتهامات للشيعة السعوديين بالولاء لإيران والتعاطي معها كمرجعية سياسية، وتظهر تحليلات كثيرة تتعاطى بخفَّة وتبسيط كبيرين مع هذه المسألة حتى ممن يقدمون أنفسهم أو تقدمهم وسائل الإعلام كمثقفين أو محللين سياسيين مهمين، مفترضةً أن الشيعة كتلة صماء، وأن علاقتهم بإيران علاقة ولاء ديني يستتبع ولاءً سياسياً، وهو افتراض خاطئ وفيه كثير من غياب المعرفة بالواقع الشيعي وبالسياسات الإيرانية على السواء، فالشيعة ليسوا كتلة صماء كما يتضح هذا في مسار الأحداث منذ عام ١٩٧٩م إلى عام ٢٠١١م، بل مجموعات متنوعة في أفكارها وتصوراتها، وفي بنائها الأيديولوجي، وفي رؤيتها للعلاقة مع الدولة، والعلاقة مع بعضها بعضاً، والعلاقة مع إيران بالطبع. نتحدث هنا عن المجموعات الدينية الحركية الشيعية، أما المجموعات الفكرية والأيديولوجية الأخرى ـ من ليبراليين وقوميين ويساريين ـ والمستقلون وعامة الجمهور، فينطبق عليهم هذا بشكل أوضح، فليس لهؤلاء ارتباط إلزامي عَقَدِي بإيران، كما إن إيران لا تملك سلطة معنوية أو سياسية عليهم، ولا يُعَد الولي الفقيه فيها مرجعية دينية لأغلب السعوديين الشيعة الذين يقلّدون مراجع أخرى وخاصة في العراق، وفوق ذلك لا تملك إيران مشروعاً سياسياً في الواقع السعودي.

بالعودة إلى مسار العلاقة بين التنظيمات الشيعية وإيران يمكن رصد ثلاث مراحل رئيسة مرت بها العلاقة بين عامي ١٩٧٩ ـ ٢٠١١م، ففي **المرحلة الأولى** كانت إيران الثورة حاضنةً للحراك

الشيعي المعارض والمتبني لقيم راديكالية ثورية، فقد كانت الحماسة الثورية على أشدها، لذلك وفرت إيران قاعدة الانطلاق لهذه المعارضة، لكنها لم تكن توجهها توجيهاً مباشراً، إذ كانت المسألة مقتصرة على توفير البيئة المناسبة للحركة وإقامة المناشط المختلفة، وما حصل أن جناحاً في السلطة الإيرانية وفر هذه البيئة، فيما كان جناح آخر غير مرتاح لهذه الحالة في ظل رغبته بالتحول من الثورة إلى الدولة، مع ما يعنيه هذا الأمر من انعكاس على وضع هذه المعارضة الشيعية، كذلك لم تكن السلطة السياسية الإيرانية أو الولي الفقيه في إيران المرجعية السياسية لهذه المعارضة «الشيرازية»، بل كان محمد تقي المُدَرِّسي هو المرجعية السياسية لها، وبالتالي لا يمكن وصف المرحلة الأولى من علاقة الجمهورية الإسلامية في إيران بالحالة الشيعية السعودية إلا بأنها مرحلة احتضان من دون توجيه سياسي ومن دون مشروع إيراني تنفذه هذه المعارضة.

المرحلة الثانية من العلاقة هي مرحلة التحول في إيران من الثورة إلى الدولة، وانتصار خط الدولة على الخط الراديكالي الثوري المَعني بتصدير الثورة ومساعدة الحركات المتمردة في البلدان القريبة والبعيدة، وهذا التحوّل أحدث القطيعة مع المعارضة الشيعية السعودية، وألغى احتضانها بشكل كامل، وأجبرها على مغادرة إيران إلى أماكن أخرى، وفي الوقت نفسه الذي كانت فيه السلطة السياسية في إيران ترفض العمل السياسي المعارض على أرضها، كان الحرس الثوري الإيراني يقيم جماعة عسكرية معارضة (حزب الله الحجاز) ويوجهها؛ لإزعاج السلطات السعودية بعمليات استهدفت منشآت نفطية وحيوية في نهاية الثمانينيات، وظل الاشتباه قائماً بمسؤولية هذا التنظيم عن قتل جنود أمريكيين في تفجير أبراج الخُبر في منتصف التسعينيات، لكن **المرحلة الثالثة** بدأت مع أفول هذا التنظيم وتفككه وبقائه كحالة إعلامية هلامية لا أكثر، ومنذ ذلك الوقت لم يعد للإيرانيين بمراكز قواهم المختلفة دور حقيقي في الحالة الشيعية السعودية، وحتى الحديث عن خلايا نائمة برعاية الإيرانيين داخل السعودية يبدو غير

واقعي، كما إن محاولة إلصاق المجموعات التي تقود الدراجات النارية وتستخدم زجاجات المولوتوف في المواجهات مع رجال الأمن في القطيف بإيران مثيرة للسخرية لمن يدرك أن هذه أسلحة بدائية، ولمن يعرف أن وجود السلاح عموماً في بعض مناطق القطيف لا علاقة له بإيران لا من قريب ولا من بعيد. ليس لإيران مشروع سياسي في الحالة الشيعية السعودية، وطوال المراحل الثلاث التي تحدثنا عنها لم يكن هناك رؤية سياسية أو مشروع سياسي واضح لإيران في ما يخص الحالة الشيعية والحالة السعودية عموماً، كما إن التيارات الشيعية الموجودة في غالبها تختلف مع إيران في مرجعيتها أو في تصوراتها (تيار الصفار، التيار التقليدي، المدرسيون)، وحتى التيار الذي يعتبر الولي الفقيه مرجعاً له (خط الإمام) يُدلِّل على غياب الرؤية الإيرانية للواقع السعودي بعدم وجود مشروع سياسي له وعدم اهتمامه بشكل كبير بالتوسع ضمن الحالة الشيعية، ولذلك يعوض هذا التيار غياب الرؤية الإيرانية التي يمكنه أن يتبناها بالمراوحة بين خيارات تيار الصفار تارة وخيارات المدرِّسيين والراديكاليين عموماً في الطائفة تارة أخرى، مع إصراره على الانغماس في القضايا الدينية والاجتماعية في القرى التي ينشط فيها، وترديده رأي إيران وحزب الله اللبناني في كامل الملفات الإقليمية.

عدة أسباب في نظرنا تجعل إيران تُحجم عن إيجاد نفوذ سياسي لها داخل السعودية، **أولها** أن الشيعة أقلية غير مؤثرة في السعودية، وإيران تستخدم أيديولوجيتها الإسلامية الشيعية في بناء قوتها الناعمة في المنطقة العربية، فهي تدخل الساحات الشيعية عن طريق هويتها المذهبية، وتستثمر أيديولوجيتها الإسلامية في بناء علاقات مع تيارات الإسلام السياسي في البلدان العربية المختلفة، لكنها بسبب هويتها المذهبية تظل محصورة أكثر في إطار الساحة الشيعية، غير أنها تبني علاقاتها وتتبنى رؤية ومشروعاً سياسياً داخل الحالة الشيعية بحسب قدرة هذه الحالة على التأثير في بلدها، وبحسب أهمية البلد وأولويته بالنسبة إلى السياسة الإيرانية وحالة الصراع بين إيران وبين الولايات

المتحدة وإسرائيل، وعلى هذا فإن الإيرانيين يهتمون جداً بالحالة الشيعية العراقية ويسعون إلى بناء نفوذ حقيقي داخلها، كذلك يهتمون بالحالة الشيعية اللبنانية ويعملون على تقوية حزب الله كحالة مقاومة لإسرائيل، وفي كلتا الحالتين يشكلِ الشيعة قوة وازنة في بلدان مهمة بالنسبة إلى الإيرانيين، وهذا يُمَكِّنُهم من إيجاد بيئة مناسبة لنفوذ سياسي ينجح في تحقيق أهداف وطموحات إيران في المنطقة، وحتى الحوثيون الذين يتلقون دعماً إيرانياً يظهرون في الحالة اليمنية كقوة مؤثرة، أما في السعودية فلا يمكن التعويل على الأقلية الشيعية لناحية قدرتها على إحداث أي تغيير سياسي في المعادلة القائمة في البلاد، ولأن السعودية دولة بأغلبية سنية كاسحة فإن الإيرانيين لا يرون في ما يبدو فائدة من أي نفوذ داخل الحالة الشيعية السعودية، وإيران في الغالب الأعم لا تبني نفوذاً حقيقياً في الدول ذات الأغلبية السنية كمصر والسعودية ودول شمال أفريقيا، وتكتفي ببناء علاقات ـ إن أمكن ـ مع الحركات الإسلامية السنية في هذه البلدان لا أكثر.

السبب الثاني هو طبيعة البلدان التي يمكن أن ينشأ فيها نفوذ إيراني، وأولويتها ضمن المشروع الإيراني في المنطقة، فإيران ـ كما نلاحظ ـ تبني نفوذها السياسي (وحتى العسكري) في الدول الهشة التي تضعف فيها السلطة المركزية كالعراق ولبنان واليمن، لكنها لا تفعل في دول تتمتع بسلطة مركزية قوية كالسعودية، وحتى في البحرين هي لا تُنشئ نفوذاً لها على الرغم من وجود أغلبية شيعية هناك باعتبار أن السعودية موجودة بثقلها خلف السلطة البحرينية، وقد أثبت تقرير السيد شريف بسيوني الذي كلفه ملك البحرين بإجراء تحقيق حول الأحداث التي حصلت عام ٢٠١١م بأنه ليس هناك علاقة بين الحراك الشعبي البحريني والإيرانيين. حتى في سوريا التي استمرت حليفاً استراتيجياً لإيران لعقود ليس هناك نفوذ للإيرانيين داخلياً في ظل وجود سلطة مركزية قوية ومتحكمة، وكل ما هناك هو تحالفٌ مع النظام، واهتمام ديني بالمراقد الخاصة بأهل البيت (عليهم السلام) من ناحية صيانتها وترتيبها، وتشجيعٌ للإيرانيين على الزيارة الدينية إلى تلك المراقد،

وهو أمر يظل في دائرة القضايا الدينية ولا يتعداه إلى ما هو سياسي، وحتى ما يشاع عن عمليات تشييع السنة في سوريا وفي شمال أفريقيا يبدو في أكثره مبالغات ـ من دون أن يعني هذا نفي الأمر تماماً ـ خصوصاً عن قوى دينية في إيران لا علاقة مباشرة لها بالدولة الإيرانية، ومن دون أن نغفل أن الشيرازيين التقليديين أنشط من الإيرانيين في قضايا التبشير المذهبي.

السبب الثالث يتعلق بأولوية البلدان ضمن السياسة الخارجية الإيرانية، ويجدر بنا القول إن السياسة الخارجية الإيرانية لا يحددها طرف واحد في المعادلة السياسية الإيرانية، فهناك وزارة الخارجية والحكومة وعلى رأسها الرئيس، وهناك جهاز المخابرات، وأيضاً للحرس الثوري دور، وهكذا فإن عدداً من مراكز القوى في إيران تدخل في صناعة السياسة الخارجية الإيرانية، ولكل مركز من هذه المراكز تفكير وسياسات قد يختلف عن المراكز الأخرى، لكن ما يمكن قراءته كمشترك بين هذه المراكز وجود تركيز على ساحات المواجهة مع الولايات المتحدة وإسرائيل كأولوية يُبنى فيها نفوذ إيراني ومشروع سياسي إذا كان هذا ممكناً في مواجهة المشروع الأمريكي والإسرائيلي في المنطقة، ولذلك يظهر مشروع إيراني في العراق للتصدي للأمريكيين، ويعطي الإيرانيون أولوية لدعم المقاومة في لبنان وفلسطين في مواجهة إسرائيل، أما في الخليج فهناك تسليم إيراني بعدم امتلاك أوراق القوة التي تمكنها من قلب الطاولة في وجه الأمريكيين، فالوضع في الخليج في مصلحة الولايات المتحدة مع وجود قواعدها الدائمة هناك، وبالتالي يُحجم الإيرانيون عن محاولة تأدية دور في مكان يبدو مضموناً تماماً للولايات المتحدة ومصالحها، ويبقى التهديد الإيراني لهذه المصالح والقواعد العسكرية قائماً بحسب التصعيد في الصراع، ويفضل الإيرانيون مواجهة النفوذ الأمريكي في أماكن أخرى، وتحديداً في منطقة الهلال الخصيب، حيث يملكون قوة يمكنهم من خلالها التحرك بشكل فعّال.

أما **السبب الرابع** فهو مبني على الأسباب الثلاثة السابقة، ويتعلق بعدم رغبة الإيرانيين بتحمل عبء شيعي في الخليج، ورغبتهم في التفرغ للعمل في الأماكن التي يمكنهم فيها تحقيق منجزات، وعلى الرغم من أن إيران تقدم نفسها كراعية للشيعة في الإقليم، إلا أنها لا تقدم فعلياً لشيعة الخليج سوى الدعم الإعلامي من باب رفع العتب وإشعارهم بتعاطف الإيرانيين معهم وعدم نسيانهم والتخلي عنهم، كما إن قضايا الشيعة السعوديين تستثمر من قبل الإعلام الإيراني في حربه ضد الإعلام السعودي والخليجي عموماً المعادي لإيران وسياساتها في المنطقة، وهو ما يُمَكِّن الإيرانيين من ضرب عصفورين بحجر: المحافظة على صورة التعاطف مع قضايا الشيعة والرابطة المعنوية معهم في الخطاب الإعلامي حتى لو غاب الفعل السياسي، واستثمار الأحداث التي ينخرط فيها الشيعة ـ وغير الشيعة أيضاً ـ في مواجهة أنظمة الخليج في الرد الإعلامي على محاولات استثمارٍ مقابِلة لبعض الأحداث في إيران من قِبَل الإعلام الخليجي، ولتجنب العبء المعنوي لمشاكل شيعة الخليج في ظل التركيز على ملفات ذات أهمية أكبر يرى الإيرانيون في نهج التيارات الشيعية المعتدلة في الخليج ما يحقق قدراً معقولاً من مطالب شيعة الخليج ويُسهم في الوقت نفسه في تهدئة الأوضاع وعدم إشعالها في هذه البلدان، وهم لذلك يفضلون هذه التوجهات حين يُسْألون عن آرائهم بخصوص الأوضاع في الخليج، على عكس ما يشاع ويظنه بعضهم من دعم الإيرانيين للخيارات الراديكالية في الخليج.

ترتبط الأسباب مع بعضها لتفضي إلى غياب رؤية سياسية إيرانية في الساحة السعودية، وحضور خطاب إعلامي ليس له ترجمة سياسية حقيقية، وتختلف مواقف التيارات الشيعية السعودية من هذا الأمر، فمنها من هو مرتاح لهذا الموقف، لأنه يشعر في المقابل بعبء أي موقف إيراني مساند في ظل محاصرته بتُهم الولاء لإيران، ومنها من يشعر ـ أصلاً ـ بتوتر من إيران نتيجة لخلافات النهج والمرجعية ولذلك لا يقبل ـ أصلاً ـ بأي علاقة مع طهران، ومنها الراديكاليون

الذين يشعرون بالغضب من سياسة الأولويات الإيرانية، فهم يرَون أن الإيرانيين ينظرون إلى شيعة السعودية والخليج كشيعة من الدرجة الثانية، ويفضلون شيعة لبنان والعراق عليهم، فيما هم يحتاجون دعماً إيرانياً حقيقياً وملموساً لمواجهة الدولة، لكن الأهم أن غالب التيارات الموجودة لا ترتبط لا تنظيمياً ولا مرجعياً بالولي الفقيه والنظام في طهران.

مع ذلك لا يمكن نفي التعاطف الذي يشعر به كثير من الشيعة السعوديين مع إيران ـ خاصة في السنوات الأخيرة ـ ولا بد هنا من التمييز بين التأثير الإيراني في الشيعة السعوديين وبين العلاقة الولائية المباشرة، وبين وجود تعاطف مع إيران ووجود نفوذ سياسي لها في الحالة الشيعية السعودية، فالتأثيرات ظلت قائمة منذ ١٩٧٩م، وإن كانت اضمحلت على مستوى سلوك الشيعة في الداخل، إلا أنها استمرت في رؤيتهم للمشهد الإقليمي، ويعود التعاطف الشعبي مع إيران لثلاثة أسباب رئيسة، **أولها**: أن هناك من تجذبه العاطفة المذهبية تجاه إيران، خصوصاً في ظل تشكّل محاور إقليمية مذهبية على مستوى المنطقة، يضاف هذا إلى الرابطة المذهبية التي تجمع الشيعة السعوديين بإيران، والعلاقة الثقافية التي تنشأ عن هذه الرابطة عبر الدراسة الدينية في إيران وغيرها، لكن الأهم هو أن إيران باتت تمثل حالة شيعية سياسية منافسة في المشهد الإقليمي لحالة سنية، وضمن التكتلات المذهبية يجد الشيعة أنفسهم أقرب لإيران في مواجهة الآخرين، كما يجد بعض السنة في السعودية «حاضنة لأهل السنة» وراعيةً لهم، وساهم هذا الأمر في تشكيل مشهد انقسامي طائفي داخل بلدان المشرق العربي في ظلّ غياب مشروع عربي غير طائفي. **ثانيها** هو: الهجوم الحاد على إيران بصفتها المذهبية في الإعلام السعودي والخليجي، واتهام الشيعة بالولاء لإيران وإيجاد حالة من الربط المستمر بين الطرفين، ما يجعل الشيعة أكثر تحسساً من نقد إيران أو حزب الله أو أي طرف شيعي آخر، معتبرينه نقداً ينطلق من منطلقات طائفية، وبسبب التأجيج الطائفي وخلط ما هو طائفي بما هو سياسي

في الصراع الإقليمي مع إيران، وبسبب حساسية الأقليات تجاه النقد خصوصاً إذا كانت تعاني في صراع من أجل رفع الظلم والتمييز، يشعر كثير من الشيعة أن نقد إيران موجَّه بالضرورة إلى المذهب الشيعي وأتباعه، لذا يستنفرون في مواجهته، ويتهمون قائله بالطائفية في كثير من الأحيان. أما **ثالثها** فهو: مضمون السياسية الإيرانية المعادي للولايات المتحدة وإسرائيل، فغالب الشيعة السعوديين مثل كثير من أبناء الشعوب العربية يتعاطفون مع من يواجه أمريكا وإسرائيل، وفي مواجهة ما يسمى بـ «محور الاعتدال» في العالم العربي يقف هؤلاء بلا تردد مع «محور الممانعة» ومع دعم المقاومة ضد إسرائيل، ويقدم هذا السبب تحديداً نفياً للعلاقة الدينية الولائية بين الشيعة وإيران، فهذا الجمهور الذي يؤيد إيران في سياساتها المعادية للصهونية يرفض ويزدري معممين شيعة يقفون في الجهة المقابلة، أي في المحور المعادي لخط المقاومة، وبالتالي فالقدسية هنا ليست للعمامة، بل الاحترام لسياساتِ لابسِها، ولذلك يحظى الأمين العام لحزب الله اللبناني بمكانة لا يضاهيه فيها أبرز المراجع الدينية الكبيرة في الطائفة عند جمهور الشيعة بسبب نهجه في المقاومة وإنجازه في الصراع مع إسرائيل، وهو ما يوضح أن التفسير العَقَدي الصرف يعد تبسيطاً في هذه الحالة، وأن المسألة أعقد بكثير، وهي خليط بين ما هو مذهبي وما هو سياسي في النظرة إلى المقاومة وإلى إيران وحزب الله، ولا يمكن الاتكال على عامل واحد ـ المذهبي فقط أو السياسي فقط ـ في تحليل التعاطف الشيعي مع سياسات محور الممانعة.

النقاش المستمر والمستفيض حول علاقة الشيعة في السعودية بإيران، وما إذا كان ولاؤهم لها أم لا، يُغفل أصل المشكلة ويغطي عليها، وأصل المشكلة هو تهميش الأقلية الشيعية بما يفتح الباب أمام التدخلات الخارجية ويوفر بيئة خصبة لها، لذلك أصل المشكلة داخلية ولا علاقة لإيران بها، ويمكن لمن يريد منع التدخلات الخارجية أن يسد الباب عبر استيعاب الأقلية ـ والأكثرية أيضاً ـ ضمن مؤسسات

الدولة وتحصين الجبهة الداخلية بمنح الحقوق على أساس المواطنة، وما يظهر جلياً هو استخدام النقاش حول العلاقة الخارجية وسيلةً للهروب من النقاش الأساس حول القضية الداخلية، واعتبار الدولة الملف الشيعي جزءاً من الحالة الإقليمية والعلاقة مع إيران بدلاً من فصل هذا الملف عن الوضع الإقليمي وإنهائه بشكل ملائم وقطع الطريق على فرص التدخل الخارجي فيه من أي جهة. المشكلة الأخرى في هذا الطرح أنه يفترض أن علاقات الولاء وتعريفه محدد وواضح تماماً في الأذهان، أو أنه يُسَوِّق مفهوماً محدداً للولاء للأوطان يفترض أن الجميع يقرّ به، والمشكلة أصلاً في مفهوم الولاء ـ كما أسلفنا ـ أنه مستمد من الحالة الأبوية الريعية التي تقيم نمطاً خاصاً من علاقات الولاء ينتمي إلى ما قبل الدولة الحديثة، ولا يعبّر عن حالة المواطنة التي تختلف فيها علاقات الولاء، لذا تبدو مشكلة الولاء الحقيقية في تعريفاته وتطبيقاته في واقع الدولة بشكلها وهويتها وتركيبتها الحالية وليس في المواطنين سواءً من الشيعة أو من غيرهم.

الخلل في تناول موضوع الولاء للخارج هو في استمرار الطرف المتَّهَم في الدفاع عن نفسه أمام متَّهِميه من دون أن يكلف هؤلاء المتَّهِمون أنفسهم عناء تقديم أدلة ملموسة على اتهاماتهم هذه والتي تتكرر بصور مختلفة في حالات المواطنين الآخرين من غير الشيعة بالمضمون التشكيكي نفسه، وفي حين تُطلب البينة من المدِّعي، فإن الآية تُقلب رأساً على عقب في هذا النقاش، لذلك من الضروري تأكيد السؤال عن الدليل على التعاطي مع الخارج في أي نقاش كهذا، وهو الدليل غير الموجود في خطاب المتَّهِمين ولا في بحثنا في مسار الحراك الشيعي منذ عام ١٩٧٩م وحتى عام ٢٠١١م.

ثانياً: الشيعة والاندماج الوطني

الحراك الذي بدأ عام ١٩٧٩م استخدم هوية مذهبية في السياسة، وعزل الشيعة عن الحالة الوطنية التي كانوا منخرطين فيها عبر الحركة الوطنية في الخمسينيات والستينيات، وعلى الرغم من تطور قادة

الحراك وتحولهم إلى نمط آخر من السلوك السياسي، وتبنيهم للانفتاح على الآخرين في الوطن باعتبارها استراتيجية عمل، إلا أن إبقاءهم على الهوية المذهبية بوصفها قاعدة انطلاق تحدد مواقفهم وحركتهم شوَّهت فكرة الاندماج الوطني، إذ إن الحالات الطائفية لا يمكنها أن تندمج في مشروع وطني طالما تُبقي على تعريف ذاتها مذهبياً في الفضاء العام. تبرز مشكلة أساسية في تعاطي التيارات المذهبية مع الدولة، فهي تشخّص المشكلة مع الدولة في قضية التمييز الطائفي، وتغفل عن كون هذه المشكلة فرعاً من الأصل المتمثِّل بغياب الهوية الوطنية الجامعة، وبحضور الإشكال الذي تصنعه الهوية المؤسِّسَة للدولة مع كل المواطنين «غير الوهابيين»، وعليه يُمثِّل غياب الهوية الجامعة وقيم المواطنة التعاقدية التي تجعل من كل الأفراد بغض النظر عن انتماءاتهم الأولية شركاء متساوين في ملكية الأرض وفي ملكية مؤسسات الدولة أساس المشكلة، وبالتالي فإن الاندماج الوطني ضمن حالة وطنية عامة تُطالِب بحل الإشكال الأساس في هوية الدولة هو الأقدر على ضمان حقوق الجميع ورفع التمييز بدرجاته عنهم، لكن التيارات المذهبية لا يمكنها تحقيق هذا النوع من الاندماج، فهي تُدخِل موضوع الاندماج من باب الطائفة وحقوقها، وتضع قدماً في مشروع الاندماج الوطني وأخرى داخل الطائفة للمحافظة على قيادتها لها، فتخسر على الجهتين، فلا هي تحقق اندماجاً وطنياً سليماً ـ خاصةً مع وجود تيارات مذهبية أخرى في المقابل ـ ولا هي تسلم من مزايدات الخصوم داخل الطائفة واتهامهم لها بالتفريط والتنازلات، وهي لا تريد التخلي عن هويتها المذهبية لأنها الأساس الذي تبني عليه جماهيريتها وعملها في الفضاء العام، ولذلك تصبح مساهِمة فقط في إعادة إنتاج الأزمة الطائفية، ولا تتمكن من إيجاد حل لها.

أنتج الحراك الشيعي الذي يستمد هويته من عملية تسييس المذهب ثنائية مذهبية على الصعيد الاجتماعي، وأضاف عبء المشكلة الاجتماعية مع المحيط إلى المشكلة السياسية، وعلى الرغم من أن

الثقافة السلفية الوهابية هيأت الأرضية وغذَّت العداء للشيعة في الوسط السني السعودي مما ينفي أن يكون الحراك الشيعي هو المسؤول الرئيس عن خلق الثنائية المذهبية، إلا أن اتخاذ الحراك هوية مذهبية أسهم في تعزيز هذه الثنائية، وتعزيز الشعور عند الآخرين بـ «سُنيتهم»، وفي إيجاد فرصة أكبر للنزاعات الطائفية. أقصى ما يمكن أن ينتجه تيار مذهبي في هويته وتركيبته هو المحاصصة الطائفية، ويقول بعض أهل التيارات المذهبية الشيعية صراحةً أنهم يطمحون إلى إيجاد حصة شيعية في مؤسسات الدولة، وأن هذا سيكون الدليل على انتهاء حالة التمييز الطائفي ضد الشيعة، وهكذا فإن بعض التيارات المذهبية تبحث عن إنجاز تعيين وزير أو سفير، وأخرى تبحث عن «كوتا»، أي حصة محددة في مؤسسات الدولة للشيعة، بناءً على فكرة «التمييز الإيجابي» التي استفاد منها السود في الولايات المتحدة وغيرهم من الأقليات في أوروبا، لكن المشكلة أن محاولات تطبيق هذه المسائل لا تراعي اختلاف الأوضاع في السعودية، فلم يكن السود في أمريكا يتعرضون لتمييز ضدهم بل لاضطهاد صريح ومباشر، وكانوا الأقلية المضطهدة بوضوح في أمريكا، وأثمر نضالهم في الستينيات عن قوانين وإجراءات تحاول معالجة آثار اضطهادهم، ومن ذلك «التمييز الإيجابي» لهم في بعض المؤسسات التعليمية وفي بعض الوظائف، ويبدو الأمر مختلفاً في السعودية، فالشيعة ليسوا مضطهدين بشكل مباشر وواضح، والتمييز ضدهم يتخذ أشكالاً أقل بكثير مما كان عليه وضع السود في أمريكا، كما إن مجموعات أخرى تعاني تمييزاً مماثلاً، إن على صعيد الحريات الدينية أو على صعيد الوظائف والمناصب العليا، ومطالبة كل مجموعة من هذه المجموعات بـ «كوتا» يعني أن محاصصةً طائفية وعشائرية هي المنتج الأخير لعملية التعويض هذه، كما إن الأصل في التمييز الإيجابي أنه مؤقت وليس دائماً، وأن هدفه تعويض المظلومين وتعويد المجتمعات على وجودهم ضمن المؤسسات، وهذا ما يحصل ـ مثلاً ـ في البرلمانات التي تحدد «كوتا» للنساء فيها، لكن هذا الأمر محل نقاش وأخذ ورد في

أوروبا نفسها، وما يهمنا هنا أن هذا الأمر لا يخص الشيعة وحدهم، وأن حديث «الكوتا» يفتح الباب واسعاً أمام محاصصة على أسس ما قبل دَوْلَتية كما هو الأمر في العراق ولبنان، كما إنه من المهم الإشارة إلى أن الكوتا نظام يُعوِّض من يتعرضون للتمييز على أسس عِرقية أو «جندرية»، ولم يُطبَّق أصلاً لمصلحة مجموعات مذهبية، وفي كل الأحوال فإن المحاصصة من خلال «الكوتا» أو من خلال أي نظام آخر هي حالة مكرسة للاحتراب الأهلي البارد داخل المؤسسات، الذي قد ينفجر في أي لحظة في الشارع، كما إن المستفيد الرئيس من أي محاصصة هم زعماء الطوائف والطبقة المرتبطة بهم مباشرة الذين يتقاسمون كعكة السلطة، وفي حين تتسيد مكونات ما قبل الدولة اللعبة السياسية ـ الطوائف والعشائر ـ وتقطع الطريق على التحول إلى دولة حديثة، يكون «رعايا الطوائف» أمام مأزق حقيقي، فهم لا يكسبون من وراء اللعبة السياسية القائمة، ويعانون سوء الأوضاع في ظل حالة الصراع والاستقطاب في المؤسسات التي تنتج فشلاً للدولة كما هو الحال في لبنان والعراق، وبالتالي يُسحق الفرد في ظل سلطة الطوائف المغيّبة للدولة، ويصبح ملزماً بطائفته وخيارات زعمائها. يمكن القول إن من يدعو إلى «كوتا» للطائفة يقبل بأن يكون مواطناً «ذا احتياجات خاصة» من دون أن يرتقي إلى فكرة المواطنة الكاملة المبنية على التعاقد على منظومة حقوقية دستورية تضمن تساوي الفرص بين الجميع، وهي المواطنة التي تعفينا من إعطاء خصوصية سياسية أو قانونية لأي فئة بالنظر إلى ما تتسبب به هذه الخصوصية من هدم منطق الدولة لصالح سيادة الهويات الفرعية، كما إن هذه المُوَاطَنة، والهوية الوطنية الجامعة، لا تَمُسَّان بالخصوصيات الثقافية والدينية للفئات المختلفة، فليس المطلوب القضاء على الهويات الفرعية، بل استيعابها ضمن الهوية الجامعة ووفق قيم المواطنة.

لا ينجح الحراك المذهبي في تحصيل حقوق الطائفة، لأنه مبني على حراك أقلية تعزل نفسها بهويتها المذهبية، وحتى لو نجح هذا

الحراك في تحصيل حقوق الطائفة فإن وضع أبناء الطائفة لن يتغير كثيراً في ظل أوضاع سيئة بالمجمل، فإذا رُفع التمييز الوظيفي عنهم لكونهم شيعة، فإن أنواع التمييز الأخرى التي يتعرض لها بقية المواطنين بسبب الفساد والمحسوبيات التي تستبعد الأكْفاء منهم عن المواقع المختلفة يبقى قائماً، كما إن وجود وزير أو اثنين من الشيعة في الحكومة لا يغير من أوضاع الشيعة كثيراً، ويبقى مُنجَزَاً معنوياً ورمزياً لا أكثر. إن الحقيقة التي يفشل الحراك المذهبي في استيعابها هي أن معظم مظاهر المشكلة الشيعية لا تخص الشيعة وحدهم، وأن فئات عديدة تعاني المشاكل نفسها، وأن القضايا التي يشتكي منها الشيعة في الغالب هي قضايا تشتكي منها شرائح واسعة من المواطنين، ولذلك لا يمكن تحقيق اندماج وطني حقيقي من دون إدماج قضية الشيعة بالقضايا الوطنية العامة، خاصةً أن الارتباط موجود ووثيق، فالمواطنون الشيعة يعانون كما يعاني الآخرون الفساد والمشاكل الخدمية وغياب الرقابة والشفافية، والأهم أنهم يعانون المشكلة المتمثِّلة بغياب المواطنة وسيادة القانون ومؤسسات الدولة الحديثة التي تستوعب مواطنيها جميعاً، وهي المشكلة الأصلية التي تنتج مشاكلهم ومشاكل غيرهم، وهكذا يكون حل المشكلة الأصلية حلاً للمشاكل الفئوية بما فيها المشكلة الشيعية، ويصبح المطلوب تغييراً في الخطاب يتناسب مع هذه المسألة، فتكون المطالبة بحقوق المواطنين لا بحقوق الطائفة، ويكون الخروج من ضيق الهوية الطائفية والمحلية إلى سعة الانتماء الوطني، وتكون مشاركة فئات أخرى من المواطنين في المطالبة بالمشترك المتمثِّل بالمواطنة وسيادة القانون، وهو الأمر الذي ما زالت التيارات الشيعية بعيدة عنه على الرغم من محاولات بعضها رفع شعارات الاندماج الوطني.

الخطاب الشيعي السائد يكرس حالة الانعزال عن الآخرين في الوطن، ويتضاد مع فكرة الاندماج الوطني، فهو ما زال ينظر إلى الاندماج الوطني بوصفه ترفاً لا حاجةً لتحصيل الحقوق وتغيير الأوضاع السيئة القائمة وضرورةً لمعالجة الأزمة الطائفية بشكل جذري، لذلك

تظهر آثار العزلة والتمسك بالهوية الخاصة في الخطابين الديني والثقافي، وينعكس هذا على سلوكيات الأفراد المتمسكة بعزلتها وتوجسها من الآخر. في الخطاب الديني تثير مجموعات دينية في الطائفة التوترات المذهبية عبر استحضار الأحداث التاريخية وشحن الجمهور عاطفياً بخطابات مكرِّسة لقدرية المظلومية وللأحقاد المذهبية المتصلة بالبعد التاريخي للخلاف السني ـ الشيعي، ومشروع هذه المجموعات شبه الوحيد هو المعركة المذهبية مع الآخر السني، وهو ما يكرس الأزمة الطائفية، لكن الأمر لا يتوقف على هذه المجموعات، فهناك مجموعات أخرى ترفع شعارات الوحدة الوطنية من دون أن تُرفِقَها بممارسة عملية تُترجمها في الحراك الاجتماعي والسياسي، أو أنها تُرفِقُها بممارسات تعاكسها وتناقضها، ويظهر الصراع بين تياراتٍ دينية داخل الطائفة الشيعية على زعامة الطائفة بصورة مزايداتٍ في تأكيد الهوية الشيعية ورفض التنازل للآخرين ضمن إطار التنافس على زعامة الطائفة، وبالتالي يكبر حجم «الثوابت» المرفوض التفريط بها، وتزداد صعوبة فتح الحوار مع الآخرين في هذه الحالة، مع التسليم أن الحوار الديني والمذهبي لا يؤدي أصلاً إلى اندماج وطني بحكم أنه يظل محصوراً في القضايا المذهبية ويكرِّس الخلافات أكثر من كونه يقدم تقارباً حقيقياً، لكن المهم هنا أن مجموعاتٍ داخل الطائفة الشيعية تستخدم الخطاب الديني في التنفير من أي اندماج وطني وتكريس العزلة والتقوقع على الذات.

الخطاب الثقافي والإعلامي السائد هو الآخر يعاني إشكالات العزلة ويناقض فكرة الاندماج الوطني، وأول المشكلة أن كثيراً من المثقفين والكُتّاب كما وسائل الإعلام المتمثلة بالشبكات الإخبارية على الإنترنت تقدم نفسها بالهوية المذهبية، وهكذا نكون أمام مواقع شيعية وكُتّاب شيعة، ثم إن الطرح يتمحور حول فكرة واحدة تقريباً هي قضية التمييز المذهبي ضد الشيعة، ورصد مظاهر التمييز والتصريحات من شيوخ سلفيين أو التصرفات التي تصدر من بعض المسؤولين وتحمل نفساً طائفياً، ويتضح في الكتابات الشيعية على العموم أن الطائفية هي

الهاجس الرئيس والقضية الأساسية وشبه الوحيدة، والمشكلة أن معالجة المسألة الطائفية فكرياً لا يمكنها أن تكون ناجحة عندما تصدر من أشخاص يُعرِّفون أنفسهم مذهبيّاً، فالنسق المذهبي لا يستطيع دحض الفكر والطرح الطائفيين، وكل ما يفعله هؤلاء أنهم يدخلون أيضاً ضمن الثنائية المذهبية القائمة، ويصبحون جزءاً من خط الدفاع عن «الطائفة المظلومة» في وجه ظالميها الطائفيين، وهو الأمر الذي لا يمكنه معالجة الأزمة الطائفية، وكل ما يفعله هو تكريسها أمراً واقعاً. يؤكد الخطاب الشيعي الثقافي والإعلامي فكرة تجزيء القضايا الوطنية العامة والنظر إليها من زاوية شيعية خاصة، فالقضايا الحقوقية المتعلقة بالمعتقلين ـ مثلاً ـ لا ينظر إليها إلا من زاوية معتقلي الشيعة، كذلك بعض المشاكل الخَدَمية والتنموية لا ينظر إليها بوصفها جزءاً من حالة عامة بل ينظر إلى الجزء الشيعي منها، وينطبق هذا أيضاً على مسائل مثل الفقر والبطالة وغيرها، وبدلاً من استثمار وجود مشترك بين الشيعة وغيرهم على مستوى القضايا العامة وإدماج القضايا الشيعية ضمن السياق الوطني العام وإرسال رسالة إلى المواطنين الآخرين تفيد بأن الشيعة يعيشون الهموم والمشاكل نفسها، يؤكد هذا الخطاب فكرة العزلة الشيعية بالقول إن للشيعة خصوصيتهم في هذه القضايا. يزيد بعض الكتّاب على ذلك بالتبرع بالدفاع عن كل طرف شيعي في الإقليم يُهاجَم في الإعلام السعودي أو في بعض أطروحات الكتّاب «السُّنة»، لأن هؤلاء يعتبرون أنفسهم جزءاً من «الشيعية السياسية» في الإقليم، أي إنهم ينتمون إلى كتلة سياسية شيعية تشمل كل الأطراف الشيعية، وأنهم ملزمون بالدفاع عن هذه الكتلة في مواجهة إعلام الكتلة الأخرى، وفي تبرير مواقف الأطراف الشيعية المختلفة وتوظيف كل الأدوات الفكرية وكل السياقات الممكنة لنصرة موقف شيعي هنا وموقف شيعي هناك قد يكونان متضادين تماماً، كما هو الحال في الموقف بعد الربيع العربي في ٢٠١١م من الحراك الشعبي في البحرين وفي سوريا، أو في البحرين وفي الكويت، حيث يغيب السياق الفكري الموحد لمصلحة ازدواجية المعايير الناتجة من التمسك بمصلحة

الطائفة بصفتها جماعة سياسية. كذلك يقوم هؤلاء بمهاجمة «طائفية» الآخرين من المهاجمين للأطراف الشيعة في الإقليم، بافتراض أن كل هجوم على طرف شيعي في الإقليم ينطلق من منطلقات طائفية، وهذه مشكلة في فهم طبيعة الاختلافات في الرؤى النقدية للأطراف الشيعية الإقليمية بين مجموعات مختلفة داخل الحالة السنية السعودية والعربية حتى لو كان الموقف النهائي من هذه الأطراف واحداً، وكل هذا يسهم في الانعزال والشعور بالمظلومية الخاصة والتضاد مع فكرة الاندماج الوطني.

ينعكس الانعزال في الخطابين الديني والثقافي على سلوكيات الأفراد، فيعيشون حالة العزلة عن الآخر حتى في المواقع التي يمكن أن يحصل فيها اللقاء ـ كالجامعات مثلاً ـ وتساعد حالة العزلة في أسطرة الآخر وتصويره طائفيّاً شرساً يسعى إلى الانقضاض على الشيعي، ولا يمكن إنكار تأثير الطائفية في العلاقات الاجتماعية في بلد يعاني أصلاً سطوة الثقافة الوهابية الإقصائية، لكن التعاطي بهذا الشكل المتوجس لا يحل الأزمة بل يكرسها، فإقامة الحواجز بين أبناء المذاهب وانعدام فرص اللقاء وغياب التطبيع في العلاقات الاجتماعية يساعد في زيادة الأساطير التي ينسجها كل طرف عن الآخر، وحتى التكنولوجيا الحديثة تستخدم في تناقل أخبارٍ كاذبة حول مؤامراتٍ واعتداءات، وهو ما يجعل حالة العزلة مرادفاً للسلم والأمن.

تشير ثقافة الانعزال إلى آثار الهوية المذهبية للتيارات الشيعية، ويغيب الاندماج الوطني حتى عن التيار الذي يبني خطابه على الانفتاح والحوار، وهذا التيار أمام تحدٍّ تجاوز الهوية المذهبية باتجاه الهوية المدنية في السياسة ليثبت فعلاً جديته في مسألة الاندماج الوطني ويحققها بشكل واقعي، وهذا الانتقال يستلزم القطع مع التاريخ الطائفي ودفع ثمن انعطافة حادة لا يبدو هذا التيار حتى الآن قادراً على كلفتها، على الرغم من أن بعض رموزه يقدمون أنفسهم بصفتهم مثقفين وطنيين، ويحظون باحترام على مستوى شرائح أخرى في

الوطن، لكنهم كجماعة ما زالوا يتحركون بهوية مذهبية على الرغم من قناعاتٍ بدأت تتسرب إلى بعض رموز التيار بعد الربيع العربي في ٢٠١١م بوجوب تغيير لغة الخطاب لينتقل من المطالب المذهبية إلى المطالب الوطنية، لكن هذا يستدعي تغييراً جذريّاً، ويتطلب وجود شركاء وطنيين، وهنا يكمن التحدي بالنسبة إلى هذا التيار.

ثالثاً: السُّنة والحالة الوطنية

لا يمكن تناول الحالة الشيعية في السعودية بشكل عام من دون الحديث عن تأثير التيارات السُّنية فيها، خصوصاً مسألة الاندماج الوطني، فلا يمكن مثلاً تجاهل دور المؤسسة الدينية الرسمية في السعودية ذات الهوية السلفية الوهابية في خلق الأزمة الطائفية داخل البلاد، وفي دفع الشيعة باتجاه المزيد من العزلة والتوجس من الآخرين، كما إن الخطاب الديني في الحالة السنية في المجمل لا يشجع على أي نوع من الانفتاح والحوار ومدّ الجسور، ويبدو في أغلبه تحريضاً واضحاً أو مستتراً على إقامة الحواجز مع الطرف الشيعي، ويُظهر خطاب التيارات السلفية ـ التقليدية منها والحركية ـ عداءً عقائدياً سافراً للشيعة، يُترجم في عشرات الفتاوى والبيانات والتصريحات، كما يتمثّل في الثقافة الرائجة عن الشيعة في المؤسسات التعليمية التي يسيطر عليها السلفيون الحركيون منذ بداية الثمانينيات بعد ظهور ما يُعرف بالصحوة الدينية، ويجري في هذه المؤسسات نشر الكراهية وأسطرة الآخر باستثمار التباعد وغياب اللقاء بين أبناء الطائفتين، كما إن بعض خطب الجمعة وبعض المؤتمرات السلفية تؤكد هذا المنحى. من جانب آخر يضعف الخطاب الديني المتسامح والمنفتح مع الشيعة، وحتى أولئك الذين لا يشعرون بتوتر كبير من الشيعة لا يملكون شجاعة التصريح بإيجابية في القضايا الطائفية وخاصة في أوقات الأزمات، لأنهم يخشون استثمار هذه المسألة ضدهم في المزايدات التي قد تؤدي إلى فقدانهم جزءاً من جمهورهم، وهم في النهاية لا يعملون بالتدريج ـ مثلاً ـ لتعويد هذا الجمهور على

خطاب وخيارات مختلفة تجاه الشيعة، ويكتفون بالتعذر بالاحتقان الطائفي ليبقوا في مواقعهم من دون أن يبادروا بشكل علني تجاه الشيعة، وأقصى ما يمكن أن يفعله بعضهم هو اللقاء سرّاً ببعض الأطراف الشيعية من دون أن يترجم ذلك إلى خطاب أكثر انفتاحاً في قضايا الشيعة، وحتى تيار الإخوان المسلمين في السعودية لا يخلو من توتر من الحالة الشيعية، وإن كان أقل حدة بكثير من التيار السلفي الحركي (السروريين) الذي يختلف مع الإخوان في الموقف العقائدي من الشيعة، لكن هذا الموقف الإخواني الأقل حدة لا يترجم تواصلاً واضحاً مع الشيعة، وهذا يعود إلى سيطرة العقل السلفي داخل الإخوان، والخوف من خسارة الجمهور المشحون طائفيّاً ضد الشيعة، وبالتالي فقليل من المنتمين إلى التيار الإخواني من يتحمس للتواصل مع الشيعة والدفع باتجاه إيجاد حالة مختلفة عن السائد ضمن التيارات الإسلامية السنية في التعاطي معهم.

يتبنّى بعض السلفيين السنة مطالب إصلاحية على المستوى السياسي، لكن هذا أيضاً لا يؤثر في نظرتهم الطائفية، فهؤلاء امتداد للمعارضة الصحوية في النصف الأول من التسعينيات، التي طالب معظم المنتمين إليها بزيادة الجرعة الدينية في مؤسسات الدولة التي شعروا أنها تبتعد عن «تطبيق الشرع» أو تتساهل فيه، مع مزاوجة مطلبهم ببعض الحديث عن الحقوق والإصلاحات الإدارية في المؤسسات، وهؤلاء اتجهوا بعد هذه التجربة لزيادة مساحات التمدين في شعاراتهم بعض الشيء، لكن موقفهم الطائفي بقي يدلل على غياب التغيير في خطابهم باتجاه المدنية وتبني قيم الديمقراطية والمواطنة، فهم استمروا في تعريف أنفسهم وتعريف الآخرين على أساس الانتماء المذهبي، وفي تقييم الأحداث والأمور المختلفة من المنظار المذهبي، كما إن بعضهم يمثل دور «الطائفي الطيب»، ويؤكد تسامحه مع الشيعة ومعتقدهم ولكن على أساس كونهم مواطنين من الدرجة الثانية، أو «أهل ذمة». من المتعذر فهم إمكانية الجمع بين الإصلاح السياسي الداعي إلى الديمقراطية ومزيد من الحريات والطائفية باعتبارها حالة

مضادة لهذه المفاهيم، كما إن تبني قيم الإصلاح السياسي لا يتفق مع الحديث عن اشتراطات دينية على الطوائف الأخرى، فبعضهم يتحدّث عن ضرورة أن يراجع الشيعة قضايا فقهية وعقائدية عندهم مثل العصمة والقراءة التاريخية لما بعد وفاة النبي والخُمس وغيرها، وهذه المواضيع لا علاقة لها باللقاء على أرضية المواطنة والسعي إلى تحقيق دولة المؤسسات، كما إنها توضح إشكالاً في قبول الآخر كما هو، وتتطلّع إلى تغييره إلى النموذج الذي يتخيله هؤلاء ويرغبونه، وما يحصل هنا هو وضع اشتراطات للتلاقي مع الآخرين من منطق فوقي يزعم امتلاك الحقيقة، ويقبل بالآخرين وفق مقاسات محددة. من المفهوم أن يُطالَب الشيعة برفض التعدي على الرموز المحترمة عند السُّنة لأنه جزء من احترام العقائد بين الطرفين، لكن مطالبتهم بمراجعات فقهية وعقائدية غير مفهومة، وليست المشكلة في طرح القضايا الفقهية والعقائدية للشيعة للمراجعة والنقاش من قبل من يريد ذلك من الشيعة، بل هي أصلاً ظاهرة صحية تدفع باتجاه التجديد الديني والثقافي، لكن هذا يجب أن ينبع من داخل الطائفة وبصورة عفوية، وقد حصل بعضٌ منه بالفعل، أما أن يكون شرطاً من أطرافٍ خارج الطائفة للتلاقي معها فهو تكريس لحالة النقاش المذهبي وتعبير عن عدم القبول بالآخرين على اختلافهم، والمثير أن هذه الاشتراطات الدينية التي تحمل طلبات بنقد «خطاب التخلّف» وتفكيك المسلّمات المذهبية ومناقشتها بصورة نقدية عند الشيعة تصدر من أشخاص لا يستطيعون تحمّل كلفة الإشارة إلى المُسَلَّمَات في مذهبهم أو الحديث عن «خطابات التخلف» فيه، بل لا يستطيعون حتى الدفاع عن أشخاص آخرين قدموا أطروحات نقدية حول المسلَّمات المذهبية السنية خوفاً من نقمة الجمهور عليهم، لذلك تبدو هذه الاشتراطات جزءاً من أزمة التناقض والازدواجية التي تطبع خطابهم.

المجموعة الإسلامية السنية التي تبدو أقرب للانفتاح على الحالة الشيعية هي مجموعة الإسلاميين الإصلاحيين الذين يتبنون الإصلاح

السياسي، ويشكلون حالة متجاوزة للحالة السلفية في الموقف من الديمقراطية والحريات، ويقدمون نقداً للممانعة السلفية للديمقراطية، وهؤلاء لم يكونوا في غالبهم جزءاً من الحالة الصحوية، بل إنهم بدؤوا ناقدين لها، وهم يرفعون الشعارات المدنية ويتبنون التحوُّل الديمقراطي بوصفه قضية أساسية في خطابهم. على الرغم من أن هذه المجموعة ـ ومعها بعض الإسلاميين المستقلين وبعض الناشطين المشتركين معها في تبني قضية التحوّل الديمقراطي ـ تقدم خطاباً متسامحاً مع الآخر المختلف مذهبيّاً، إلا أنها تظل عاجزة عن إيجاد حالة وطنية يمكنها إقناع الشيعة بترك عزلتهم والانخراط ضمنها، فهذه المجموعة أسيرة معركتها مع السلفيين، وهي لذلك تشعر بأن الدفاع عن الشيعة أو الاقتراب من قضاياهم «محرقة» سياسية وجماهيرية، لذلك يُحجم هؤلاء عن اتخاذ مواقف مهمة في أوقات الأزمات، فيفوتون فرصة إقناع الجمهور الشيعي بأنفسهم كممثلين لحالة وطنية عامة، بل إنهم يمارسون تمييزاً للحالة الشيعية عن الحالات الأخرى في الوطن عبر التعاطي معها باعتبارها حالة خاصة تتطلب مقاربة من نوع مختلف وأكثر حذراً من القضايا الأخرى، بما يقطع الطريق على أي إمكانية لتكوين كتلة وطنية تضم الشيعة وتؤكد عدم التمييز بين أهلها على أسس مذهبية. في الوقت نفسه يخسر الإصلاحيون على جهتين، فلا هم يسلمون من اتهامات السلفيين والطائفيين عموماً لهم بالتودد للشيعة والتقرب منهم، بل اتهامهم بأنهم «أصبحوا شيعة»، ولا الجمهور الشيعي يعوِّل عليهم في ظل غيابهم عن قضاياه.

يذهب بعض الإسلاميين الإصلاحيين وبعض المثقفين باتجاه البحث عن اشتراطات سياسية تُقدم إلى الطرف الشيعي لتساهم في مواجهة الاحتقان الطائفي وتخفيف ضغط الجمهور السني عليهم، فيطلبون مواقفَ من الأحداث المختلفة ومن الأطراف الشيعية في لبنان وسوريا والعراق وإيران، ويؤكدون أن المواقف المطلوبة من «معتدلي الشيعة» في الملفات الإقليمية تزيد فرص الوصول إلى حالة

أكثر قبولاً للشيعة في الوسط السني، لكن هذه الدعوة تؤكد وجود الإشكالات في خطاب الإصلاحيين تجاه الحالة الشيعية، فـ **أولاً** تشير هذه الدعوة إلى أن الشيعي متهم ـ وهو متهم لأنه شيعي ـ وعليه أن يقدم بيان براءة يمكن أن يستخدمه الإصلاحيون في تبرئة الشيعة أو بعضهم أمام جمهورهم، وهم يفترضون أن الشيعي حين ينتقد طرفاً شيعياً في الإقليم فإن هذا يبرِّئه من تهمة الطائفية أو العمالة لإيران، وهذا افتراضٌ مبني ولو بشكل غير مقصود على افتراضٍ آخر مفاده أن كل موقف يلتقي فيه شيعي سعودي مع طرف شيعي في الإقليم هو بالضرورة تعبير عن رؤية طائفية، وهذا ليس صحيحاً، و**ثانياً** تُسلِّم هذه الدعوة بأن الشيعة كتلة سياسية، فتخلط بين ما هو طائفي وما هو سياسي، أو تستسلم لواقع يخلط بينهما فتطلب من الشيعي بصفته المذهبية موقفاً سياسيّاً، فتُكرِّس حالة الطائفية السياسية باسم التعاطي مع الأمر الواقع، و**ثالثاً** يؤكد الإصلاحيون المطالبون بهذا الأمر تعريفهم لأنفسهم وللآخرين على أسس مذهبية، وأنهم لم يصلوا بعد لمرحلة التعامل مع «مواطنين» شركاء في حالة وطنية على الرغم من أنهم يتحدثون بشكل مستمر عن المفاهيم المدنية ويدخلون في سجالاتٍ حولها مع السلفيين، و**رابعاً** يفترض الإصلاحيون ومن معهم بهذه المطالبة أن موقفهم في الملفات الإقليمية موقف معياري، أي إنه هو المعيار الذي تقاس عليه مواقف الآخرين، وأن على الآخرين أن يتخذوا هذه المواقف حتى ينجحوا في نيل رضى الإصلاحيين والتلاقي معهم، ومن غير الممكن تفهم تنصيب موقف معين من الأحداث السياسية والملفات الإقليمية موقفاً معيارياً، لا في عناوينه العريضة ولا في تفاصيله، و**خامساً** توضح هذه المطالبة عدم قدرة الإصلاحيين على الفصل بين ملفات الداخل والخارج، وإخفاقهم في فهم طبيعة العلاقة المفترضة في الداخل بين الأطياف المختلفة والقائمة على الحد الأدنى الضروري المتمثل بالاتفاق على قيم المواطنة وسيادة القانون واحترام الاختلاف والدعوة لدولة حديثة تستوعب جميع المواطنين في مؤسساتها، وأن بقية الملفات

في الداخل والخارج هي محل اتفاق واختلاف، وليست قضايا «ولاء وبراء».

يمكن أن يتحدث بعض الإسلاميين الإصلاحيين عن طلباتٍ هنا لا اشتراطات، وأن يؤكدوا أن هذه الطلبات تهدف فقط إلى تخفيف الاحتقان الطائفي عبر كسر الاصطفافات السياسية الطائفية وإقناع الجمهور السني ـ والسلفي تحديداً ـ بأن هناك تنوعاً في المواقف السياسية الإقليمية التي تسبب زيادة في الانقسام الطائفي بين الشيعة أنفسهم بما يخفف من حدة الأجواء الطائفية السائدة، وإثبات أن الشيعة كلهم ليسوا سواءً في المواقف السياسية الإقليمية ـ يستبطن هذا إشارة إلى شيعة طيبين وشيعة غير طيبين بمقياس المواقف السياسية ـ لكن هذه الطريقة في التعاطي مع الانقسام تُكرِّس الحالة المذهبية للأسباب المذكورة. في الوقت ذاته لا يقدم هؤلاء الإصلاحيون أي مواقف بالمقابل تكسر حدة الانقسام ـ وتحديداً في الداخل ـ إذ إن بعضهم يتحدث بصفته «ثوريّاً» في أماكن متعددة من العالم العربي وبصفته إنسانيّاً أخلاقيّاً في ما يخص ضحايا الثورات العربية، فيما تمنعه حساباته السياسية التكتيكية من اتخاذ موقف من الأحداث في القطيف التي بدأت عام ٢٠١١م، لا من الناحية المطلبية ولا من الناحية الإنسانية، وهو ما يدلل على طبيعة المشكلة التي تتمحور حول التعاطي مع الشيعة بصفتهم المذهبية والتعامل معهم بوصفهم حالة خاصة لها حساباتها المختلفة عن الملفات الأخرى والمواطنين الآخرين، وهذا يعيق أي اندماج وطني أو تكوين حالة وطنية.

في العلاقة مع الشيعة في الواقع السني ينشغل المهتمون بالدين والعقيدة بالاشتراطات الدينية، وينشغل المسيّسون بالاشتراطات السياسية الإقليمية، واللافت أن الأقليات عادةً بحاجة إلى طمأنة من الأكثرية، غير أن التشكيلات المذهبية السُّنية قلبت الآية، فصارت تطلب التطمينات من الأقلية الشيعية. أثّر الانقسام المذهبي الإقليمي في السُّنة مثلما أثّر في الشيعة، وتحوّل عدد من المثقفين والناشطين إلى

الحديث كجزء من محور سني في المنطقة، وسقطوا في فخ ازدواجية المواقف أيضاً من الأحداث المختلفة، وتفسير الأحداث من المنظور الطائفي، وعلى الرغم من الحديث المتكرر (طائفي الطابع) عن أن السنة أمة والشيعة طائفة، إلا أن هؤلاء يتصرفون ويفكرون بصفتهم طائفة، ويعيشون توتراً بالغاً من الشيعية السياسية، ويبرز موضوع إيران باعتباره نقطة محورية في الصراع الطائفي، وحتى بعض المثقفين الليبراليين دخلوا على الخط ليتحدثوا بلغة طائفية حول الشيعة وإيران، وكانت هذه نتيجة طبيعية لأجواء الطائفية المحمومة.

لا يمكن تحقيق اندماج وطني للشيعة من دون أن يسهم أفراد ينتمون إلى الأكثرية السنية بفك عزلتهم والتعاطي معهم باعتبارهم مواطنين لا حالة مذهبية خاصة، ولا يمكن اختبار الرغبة في كسر الاصطفافات الطائفية عبر إيجاد حالة وطنية عابرة للطوائف والمناطق والتخفيف من حدة الانقسام الطائفي إلا في وقت اشتعال الأزمات الذي يتطلب شجاعة في التعبير عن المواقف، وليس من المعقول مطالبة التيارات الشيعية بالتقدم باتجاه الاندماج الوطني والخروج من حالة الانعزال والهوية المذهبية فيما لا يحرك الآخرون ساكناً ولا يقدمون شراكة حقيقية ولا يتخلصون من التحرك في الفضاء العام بهُويتهم المذهبية ولا يستطيعون مواجهة جمهورهم بمواقف واضحة. تدفع المواقف المتشددة أو المترددة في الأكثرية السنية الشيعة لمزيد من العزلة، وتفتح الطريق أمام استمرار الأزمة.

رابعاً: الحل الوطني

حل المسألة الشيعية والمشكلة الطائفية يتم عبر الدمج الوطني الذي هو وظيفة الدولة، فالدولة تبني الأمة الوطنية، وهي قادرة على إيجاد حل للطائفية بصفتها مشكلة سياسية عبر التخلي عن هوية الدولة المذهبية، واستبدال أخرى بها جامعة لكل المواطنين، وهذه الهوية الجديدة بحاجة إلى نقاش معمق، مع تصورنا أن الهوية العربية

بصفتها رابطة ثقافية بين أبناء المجتمع (وليست رابطة دم أو عِرق) والتي تقوم على أساس المشترك الثقافي واللغوي هي الأقدر على إيجاد مظلة مشتركة مقبولة لحل الأزمة الطائفية وأزمة تعريف المكونات المختلفة داخل المجتمع. التحول إلى دولة المؤسسات الحديثة القادرة على استيعاب مواطنيها جميعاً، والقائمة على أسس المواطنة وسيادة القانون، والمعززة للقيم المدنية ضرورة للخروج من سيادة الهويات الفرعية وتضخمها، وبهذا تمنح الدولة الفرصة للناس ليكونوا مواطنين في إطار دولة ينتمون إليها وإلى هويتها، وليشعروا بعمق الرابطة الوطنية التي تجمعهم، في الوقت الذي تجرّم فيه بقوانين صارمة التمييز بأشكاله كافة ومنه التمييز الطائفي، ما يساعد على خلق ثقافة جديدة في مؤسسات الدولة وبين أفراد المجتمع تُستكمل ببث مفاهيم جديدة في التعليم والإعلام تعزز الهوية الوطنية الجامعة وتحارب النزعات الطائفية. لا يقضي هذا الأمر على الطائفية قضاءً مبرماً، فالخطاب الطائفي لا ينتهي ولا يفنى بل يستمر بشكل أو بآخر، لكن الهوية الوطنية الجامعة تُحجِّم المسألة الطائفية، وتبث ثقافة معادية لها في أوساط الناس يمكنها التخفيف من آثار الطائفية المدمرة وحصرها في خطاب هامشي لا يؤثّر في الاستقرار الوطني.

من ناحية المواطنين لا بد من التنبه إلى عدم تكرار التجارب السابقة في التحاور والتلاقي بهوية مذهبية، فأخطر ما في الأمر أن يظل تسييس الانتماء المذهبي قائماً في أي محاولة للتلاقي بين أطراف من مذاهب مختلفة، وعليه لا بد لمن يرغب بتكوين حالة وطنية ثابتة ومستمرة تكسر الاصطفاف الطائفي أن يُعرِّف نفسه مواطناً وأن يتصرف على هذا الأساس، فالتلاقي بين مذهبيين يصنع محاصصة طائفية، ووحده التلاقي بين مواطنين يصنع مواطنة. يمكن حالة شبابية مدنية أن تتكون في هذا الإطار وعلى أساس المواطنة وحدها، وأن يحاول الشباب ـ المنتمون إلى مختلف الطوائف ـ تقديم نماذج جديدة تكسر حالة الاستقطاب الطائفي القائمة، فهم يتمتعون بميزة تخفيفهم من أعباء الأيديولوجيا المذهبية التي أثقلت كاهل الجيل السابق ومنعته من

تجاوز تخندقه الطائفي والمذهبي، وهم متحررون من الحسابات السياسية والجماهيرية المبنية أصلاً على المنطق الطائفي والتي تمنح مساحة محددة للتحرك، وبالتالي يستطيعون تقديم خطاب جديد يركز في الأساس على مطالب الحريات العامة والأساسية والتحول الديمقراطي وسيادة قيم العدالة والمساواة، ويؤكد قيم التعددية الفكرية والسياسية في إطار دولة مدنية حديثة تعامل أبناءها معاملة مواطنين لا رعايا، وتقدم لهم فرصة العمل على تكوين أحزاب ونقابات وجمعيات تنقلهم من التقوقع في البُنى التقليدية ومكونات ما قبل الدولة إلى العمل ضمن قوى مدنية حديثة متنوعة في تركيبتها ومختلفة في المصالح التي تعبِّر عنها.

من المهم هنا تأكيد الحالة المدنية، وعدم الدخول في مشاريع التقريب بين المذاهب أو ما شاكل؛ لأن هذه المشاريع تؤكد كيانية الطوائف وقيادتها في المشهد الاجتماعي والسياسي **أولاً**، وهي تنبش في الإرث التاريخي الذي ليس هو المشكلة الحقيقية ولا يقود إلا إلى مزيد من التأزيم وافتعال المشاكل الطائفية **ثانيّاً**، كما إن الحديث عن التعايش بين الطوائف هو تأصيل لوجودها أيضاً بصفتها كيانات سياسية قائمة بذاتها ترعى مصالح أبنائها في الحراك الاجتماعي والسياسي، والأصح هو طرح فكرة التعايش بين المواطنين لا بين رعايا الطوائف، وهذا التعايش يكون على أساس احترام الاختلافات والحريات العامة والخاصة بأبناء الوطن.

التلاقي بين الشباب وتكوين حالة مدنية جديدة يُبنى على القبول بالآخر كما هو لا كما يتخيله بعضهم أو يشترطه، ما يقود إلى وضع القضايا الفقهية والعقائدية جانباً والتعاطي بين أهل الحالة المدنية الوطنية الجديدة على أساس كونهم مواطنين، وهم بالتالي يعبرون عن قضايا الوطن بشكل لا يميز بين واحدة والأخرى، فكل مناطق الوطن تأخذ الدرجة نفسها من الاهتمام، ولا مشكلة في أن تأخذ منطقة الفرد نفسه اهتماماً أكبر، لكن المشكلة حين ينحصر اهتمام الفرد بمنطقته،

أو أن يعبّر عن قضايا المناطق والمواطنين المختلفين ويتوقف عند فئة معينة بسبب قناعات أو بسبب حسابات سياسية وجماهيرية، وهو ما يعني اختلالاً في مفهوم الحالة الوطنية التي يفترض به تمثيلها.

يمكن النخب الدينية المعتدلة أن تسهم عبر الدفع بقواعدها في اتجاه التلاقي على أسس مدنية إذا كانت جادة بالفعل في تبني فكرة الاندماج الوطني وغير قادرة على تحقيقه بفعل موقعها وحساباتها، لكن المهم أن يكون الشباب مدركين لأهمية الخروج من حالة اللقاءات النخبوية إلى تطبيع العلاقات الاجتماعية، والتشجيع على تكوين علاقات طبيعية بين أفراد المجتمع للتخفيف من حدة الأزمة الطائفية، وأن تصبح الحالة المدنية الشبابية الوطنية داعماً رئيساً لكل ما يتعلق بإيجاد لقاءات متحرِّرة من القيود المذهبية.

الأهم أن تُكسَر حالة الاصطفاف الطائفي من خلال العمل المشترك عبر المبادرة المدنية التي تقدم بذرة لتكوين مجتمع مدني يخلق مجموعة من القوى الحديثة التي تقوم على أساس مصالح جديدة، فالمجتمع المدني يقدم فرصة لتجاوز مكونات ما قبل الدولة عبر إنشاء اتحادات تعاقدية لها فكرة تأسيسية لا تتعلق بالانتماء الطائفي ولا بأي انتماء فئوي آخر، كما إنها تتحرك وفق مصالح قوى جديدة ـ مهنية أو فكرية أو مطلبية عامة ـ بما يذيب الانتماءات الفئوية، ويجعل هذه القوى مساحة للالتقاء بين أبناء الطوائف والمناطق المختلفة، ويسهم في تغيير ثقافة المنخرطين فيها، وثقافة المجتمع وطبيعة الحركة والصراع فيه.

يمكن آليات كهذه أن تساهم في إيجاد نوع من الاندماج الوطني، لكن هذا كله لا يكفي لتحقيق هذا الاندماج ومعالجة الأزمة الطائفية، ويبقى المطلب أن تقوم الدولة بإنهاء مذهبة السياسة حتى تتحقق معالجة جادة وجذرية للأزمة الطائفية، كما إن توقف التيارات الشيعية عن تسييس المذهب أمر ضروري، والمعنى أن تتوقف عن كونها

تيارات «شيعية»، وأن تصبح جزءاً من حالة وطنية، أو على الأقل أن تعبِّر عن نفسها وعن مطالبها بلغة وطنية لا طائفية. الحراك الشيعي في السعودية أثبت في ما أثبت ضرورة الفصل بين السياسي والطائفي، وإعادة الطائفة إلى أصلها باعتبارها جماعة دينية بعيداً عن أداء دور الجماعة السياسية الذي يسهم بجانب مذهبة الدولة للسياسة في إعادة إنتاج الأزمة، وبالتالي يمكن الفرد أن يفكّر ويتصرف ويتحرك بصفته مواطناً لا بصفته شيعيّاً أو سنيّاً، والخروج من ضيق الطائفية إلى سعة المواطنة.



المراجـع

١ ـ العربية

كتب

إبراهيم، فؤاد. **الفقيه والدولة: الفكر السياسي الشيعي**. بيروت: دار المرتضى، ٢٠١٢.

بار طال، دانئيل. **العيش مع الصراع: تحليل نفسي اجتماعي للمجتمع اليهودي في إسرائيل**. القدس: دار الكرمل، ٢٠٠٧.

بركات، حليم. **المجتمع العربي المعاصر: بحث في تغيّر الأحوال والعلاقات**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٨.

الحسن، حمزة. **الشيعة في المملكة العربية السعودية**. بيروت: مؤسسة البقيع لإحياء التراث، ١٩٩٣. ٢ ج.

ـــــ . **العمل المطلبي في مائة عام: تجربة عمل وجهاء الشيعة في السعودية**. بيروت: دار الملتقى، ٢٠١٠.

ـــــ . **الوطنية: هواجس الوحدة والانفصال في السعودية**. حلب: دار الملتقى، ٢٠٠٩.

السيف، توفيق. **ضد الاستبداد: الفقه السياسي الشيعي في عصر الغيبة**. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٩.

ـــــ . **نظرية السلطة في الفقه الشيعي**. بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٢.

الشيرازي، محمد. **أجوبة المسائل الفرنسية**. بيروت: مركز الرسول الأعظم للتحقيق والنشر، ١٩٩٨.

ـــــ . **الشورى في الإسلام**. بيروت: مؤسسة الوفاء، [د. ت.].

صن، أمارتيا. **الهوية والعنف: وهم المصير الحتمي**. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ٢٠٠٨. (عالم المعرفة؛ ٣٥٢)

عدنان، أحمد. **السعودية البديلة.. ملامح الدولة الرابعة**. بيروت: دار التنوير، ٢٠١٢.

العروي، عبد الله. **مفهوم الدولة**. بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٨١.

عطوان، عبد الباري. **القاعدة: التنظيم السري**. ط ٢. بيروت: دار الساقي، ٢٠٠٩.

غليون، برهان. **المسألة الطائفية ومشكلة الأقليات**. بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ٢٠١٢.

فيلاند، كارستن. **الدولة القومية خلافاً لإرادتها**. ترجمة محمد جديد. دمشق: دار المدى، ٢٠٠٧.

المدرسي، محمد تقي. **القيادة الإسلامية**. ط ٢. بيروت: منظمة العمل الإسلامي، ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م.

ناصر، أحمد. **الثقافة الرسالية**. بيروت: دار الصفوة، ١٩٩٢.

هارسون، بول. **مجتمع الواحات الشيعية في القطيف والأحساء**. بيروت: دار المرتضى، [د. ت.].

دوريـات

«الأمير نايف: السعودية لديها قناعة كاملة بضرورة قيام تعاون أمني مع إيران.» **الشرق الأوسط**: ١٦/٤/٢٠٠١.

الخنيزي، نجيب. «هل نظرية ولاية الفقيه مكون أساس في المذهب الشيعي؟.» **الوقت** (المنامة): ٩/٧/٢٠٠٩.

«د. السيف من تاروت إلى الشورى.» صحيفة **عكاظ**: ٢٠/١٠/٢٠٠٨.

«علماء القطيف ينبذون العنف ويرحبون بدعوة خادم الحرمين لتأسيس مركز لحوار المذاهب.» **الشرق الأوسط**: ٢١/٨/٢٠١٢.

غليف، روبرت. «الاستمرارية والإبداع في الفكر الشيعي: العلاقة بين الإخبارية والمدرسة التفكيكية.» ترجمة حسن البلوشي؛ مراجعة نجم الخفاجي. مجلة **البصائر** (مركز الدراسات والبحوث الإسلامية في حوزة الإمام القائم العلمية): السنة ٢٢، العدد ٤٩، ١٤٣٢هـ/٢٠١١م.

مجلة **بقية الله**: العدد ٦.

مجلة **الثورة الإسلامية**: العدد ١٠، كانون الثاني/يناير ١٩٨١، والعدد ٦١، ١٩٨٥.

مجلة **الجزيرة العربية**: العدد ١٣، شباط/فبراير ١٩٩٢؛ العدد ١٤، آذار/مارس ١٩٩٢؛ العدد ١٧، حزيران/يونيو ١٩٩٢، والعدد ٣١، آب/أغسطس ١٩٩٣.

مجلة **رسالة الحرمين**: العدد ٤٥، تشرين الأول/أكتوبر ١٩٩٣.

«نائب خادم الحرمين يأمر بعلاج مصابي حريق القديح على نفقة الدولة.» **الرياض**: ١/٨/١٩٩٩.

نصر الله، محمد رضا. «هذا ما جرى في مجلس الشيخ ابن باز.» **الرياض**: ١٨/٦/٢٠٠٣.

المشوح، خالد. «النجيمي يكشف لـ «الوطن» تفاصيل زيارته للقطيف ولقائه المفتوح مع علماء الشيعة.» **الوطن**: ٢٧/ ٦/ ٢٠٠٨.

الوابلي، عبد الرحمن. «النخاولة «النخليون» ونخل الحقيقة عنهم.» **الوطن**: ٧/ ١٢/ ٢٠١٢.

دراسات منشورة على الإنترنت

آل غراش، علي. «حلقات الصفار التلفزيونية تثير أزمة في السعودية.» صحيفة **إيلاف** الإلكترونية: ١٧/ ١٠/ ٢٠٠٥، <http://www.elaph.com/Web/Politics/2005/10/98614.htm>.

إبراهيم، فؤاد. «انتفاضة ١٤٠٠هـ.» شبكة راصد الإخبارية، ١٩/ ١/ ٢٠٠٨، <http://rasid.com/artc.php?id=20210>.

ــــــ . «الشيعة وخيار المساكنة السالبة.» شبكة راصد الإخبارية، ٢٤/ ٩/ ٢٠٠٨، <http://rasid.com/print.php?id=24462>.

بنيامين، زيد وخالد الزومان. «حرب البيانات تشتعل بين السنة والشيعة في السعودية.» صحيفة **إيلاف** الإلكترونية، ٥/ ٧/ ٢٠٠٨، <http://www.saffar.org/?act=artc&id=1573>.

«تجدد الاشتباكات في المدينة المنورة والمفكر السيف يتهم الأمن بعدم الحياد.» شبكة راصد الإخبارية، ٢٤/ ٢/ ٢٠٠٩، <http://rasid.com/artc. php?id=27112>.

«حزب الله الحجاز: إعدام أربعة من المجاهدين في الجزيرة العربية.» موقع مركز الحرمين للإعلام الإسلامي، <http://www.alhramain.com>.

«حزب الله الحجاز: بيان إعلامي رداً على الاتهامات الأمريكية بخصوص انفجار الخبر.» موقع مركز الحرمين للإعلام الإسلامي، ٢٣/ ٦/ ٢٠٠١، <http://www.alhramain.com>.

«حزب الله الحجاز: تصريح صحفي لحزب الله الحجاز رداً على تصريحات الصفار لقناة العربية.» موقع مركز الحرمين للإعلام الإسلامي، ٩/ ٣/ ٢٠٠٥، <http://www.alhramain.com>.

«حزب الله الحجاز: الذكرى السنوية الأولى لمجزرة مكة المكرمة.» موقع مركز الحرمين للإعلام الإسلامي، ١ ذي الحجة ١٤٠٨هـ، <http://www. alhramain.com>.

الحسن، حمزة. «الشيعة في السعودية بين منهجين: التواصل مع الحكومة أو معارضتها.» شبكة راصد الإخبارية، ٣١/ ٨/ ٢٠٠٨، <http://rasid.com/ artc.php?id=23953>.

ـــــ . «منجزات الشيعة في ١٥ عام موادعة.» شبكة راصد الإخبارية، ٢٧/ ٩/ ٢٠٠٨، <http://rasid.com/artc.php?id=24509>.

«د. حمزة الحسن في حوار حاد «في الصميم».» بي. بي. سي.، <http:// www. youtube.com/watch?v=oCjkhJPtvpU>.

«زيارة رفسنجاني لشيعة المدينة المنورة.» شبكة إشارة الإخبارية والثقافية، ٩/ ٦/ ٢٠٠٨، <http://www.esharh.net/?act=artc&id=73>.

«الشيخ الصفار يطالب بإطلاق الموقوفين في حادثة البقيع.» موقع الشيخ حسن الصفار، ٢٢/ ٢/ ٢٠٠٩، <http://www.saffar.org/?act=artc&id=1784>.

الشيوخ، محمد. ««المزاعطة» السياسية!.» شبكة راصد الإخبارية، ٢٦/ ٩/ ٢٠٠٨، <http://www.rasid.com/artc.php?id=24498>.

العلق، حسين. «ائتلاف الشمعة وأساطير الأولين!.» شبكة راصد الإخبارية، ١٣/ ٣/ ٢٠٠٥، <http://www.rasid.com/artc.php?id=5213>.

ـــــ . «بين النقد والتسقيط.. ضاعت الطاسة.» شبكة راصد الإخبارية، ٢٥/ ٩/ ٢٠٠٨، <http://www.rasid.com/artc.php?id=24479>.

العيد، سلمان. «الحركة السياسية الشيعية في السعودية: من الثورة إلى الإصلاح.» شبكة الملتقى الإخبارية (٢٠٠٩)، <http://www.moltaqaa. com>.

«قراءة في انتفاضة المحرم ١٤٠٠هـ.» شبكة راصد الإخبارية، ١٨/ ١/ ٢٠٠٨، <http://www.rasid.com/artc.php?id=20185>.

«القطيف: الشيخ عوض القرني في ضيافة الشيخ الصفار.» شبكة راصد الإخبارية، ٢٢/٩/٢٠٠٤، <http://www.rasid.com/artc.php?id=2947>.

نايف في طهران لتوقيع اتفاقية التعاون الأمني.» الجزيرة نت، ١٥/٤/٢٠٠١، <http://aljazeera.net/news/pages/cc0b41f9-be7b-470d-a33b-c3fcfcfe5d70>.

نصر الله، فؤاد. «السر في نجاح المهندس الدكتور جميل الجشي.» شبكة القطيف الإخبارية، ١/٨/٢٠١٢، <http://www.qatifnews.com/index.php?show=news&action=article&id=41309>.

«هيئة تعيين وعزل المرشد الأعلى: مجلس الخبراء.» الجزيرة نت، ٣/١٠/٢٠٠٤، <http://www.aljazeera.net/coverage/pages/5ca7e15e-9128-45e2-af57-79f72e8f6333>.

٢ ـ الأجنبية

Books

Abrahamian, Ervand. *Tortured Confessions: Prisons and Public Recantations in Modern Iran*. Berkeley, CA: University of California Press, 1999.

Freeh, Louis J. with Howard Means. *My FBI: Bringing Down the Mafia' Investigating Bill Clinton, and Fighting the War on Terror*. New York: St. Martin's Griffin, 2005.

Ibrahim, Fouad N. *The Shi'is Saudi Arabia*. London: Saqi Books, 2006.

Al Juhany, Uwaidah M. *Najd before the Salafi Reform Movement: Social, Political, and Religious Conditions during the Three Centuries Preceding the Rise of the Saudi State*. Reading, UK: Ithaca Press, 2002.

Wright, Robin. *Sacred Rage: The Wrath of Militant Islam*. New York; London: Simon and Schuster, 2001.

Periodicals

«Iran-Contra Report: Arms, Hostages and Contras: How a Secret Foreign Policy Unraveled.» *New York Times*: 19/11/1987.

Kifner, John. «Aide to Khomeini Heir Apparent is Reported Executed in Teheran.» *New York Times*: 29/9/1987.

Matthiesen, Toby. «Hizbullah al-Hijaz: A History of the Most Radical Saudi Shi'a Opposition Group.» *Middle East Journal*: vol. 64, no. 2, Spring 2010.

Studies on the Internet

Porter, Gareth. «Exclusive-Part 1: Al Qaeda Excluded from the Suspects List.» IPS News Agency (22 June 2009), <http://www.ipsnews.net/2009/06/exclusive-part1-al-qaeda-excluded-from-the-suspects-list/>.



هذا الكتاب

«تُقَدَّم الحالة الشيعية في السعودية كقضيةٍ مثيرة للجدل على المستوى السياسي والإعلامي، فالاحتقان الطائفي جعل من المسألة الشيعية في العموم مادة للتحليلات السياسية والفكرية في وسائل الإعلام المختلفة. وتبرز أهمية الشيعة السعوديين من جهتين: **الأولى**؛ تتعلق بانتمائهم إلى عموم الشيعة الذين تحولوا إلى كتلة سياسية في مقابل كتلة سياسية سنية في المنطقة العربية، **والثانية**؛ أنهم أقلية في البلد الخليجي الأكبر والأغنى بالنفط، والمتبني للهوية السلفية التي دخلت، منذ نشوئها، في حالة تصادمية مع الشيعة على المستوى العَقَدِي.

تُظهر كثير من الكتابات والتحليلات، المتعلقة بشيعة السعودية، نوعاً من التبسيط والسذاجة في غالب الأحيان، إذْ إنها تعزز الصورة النمطية التي تقدم الشيعة السعوديين بصفتهم كتلةً صماء واحدة، وتالياً تعزز حالة الجهل بالواقع الشيعي. إلا أن الحقيقة مغايرة لذلك، إذ إن التنوعات داخل الحالة الشيعية السعودية أكبر من اختزالها في هذا التوصيف غير الدقيق، وهنا تبرز الحاجة إلى قراءة أكثر تعمقاً في الحالة الشيعية السعودية من الناحية الاجتماعية والدينية والسياسية، ومن ناحية ارتباطاتها بشيعة العالم، ومن ناحية علاقتها بالدولة وبمحيطها الاجتماعي».

الثمن: ١٤ دولاراً
أو ما يعادلها

ISBN 978-614-431-024-3



الشبكة العربية للأبحاث والنشر
بيروت ـ لبنان

هاتف: ٧٣٩٨٧٧ (١-٩٦١) - ٢٤٧٩٤٧ (٧١-٩٦١)
E-mail: info@arabiyanetwork.com

